Langlands und Gowers Kritik der kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit





VON

Dr. H. GEBHARD.



Langlands und Gowers Kritik der kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit

Inaugural-Dissertation

zur

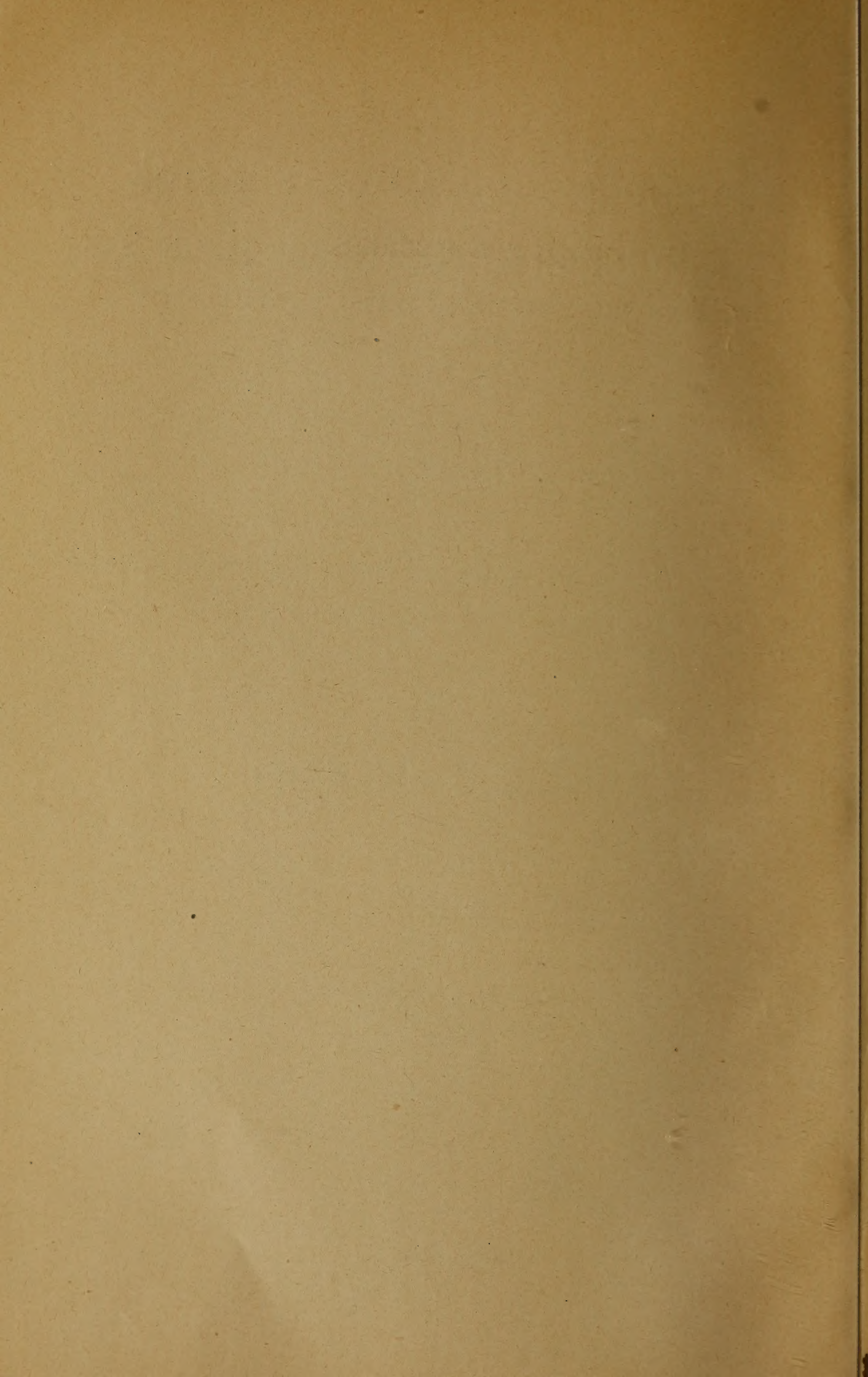
Erlangung der Doctorwürde der hohen philosoph. Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg i. El.

vorgelegt von

HEINRICH GEBHARD

am 17. Dezember 1910

HORNBERG 1911
DRUCK VON H. NIEFER



Inhaltsverzeichnis.

I. Langlands Kritik der kirchlichen Verhältnisse. Seite 1—78

II. Gowers Kritik der kirchlichen Verhältnisse. 79—165

Abkürzungen.

M. O. = Mirour de l'Omme
V. C. = Vox Clamantis
C. A. = Confessio Amantis
C. T. = Cronica Tripertita
V. P. = Carmen super multiplici Viciorum Pestilencia
L. S. = De Lucis Scrutinio
P. P. = In Praise of Peace
W. = Wycliff; M. = Macaulay.

Citiert ist Langlands Text nach der Ausgabe der Early English Text Society, und zwar bedeutet z. B.: A, B, C X, 326 — A, B oder C-Text, Passus X, Vers 326.

I. Langland's Kritik der kirchlichen Verhältnisse.

Ansicht über geistl. und weltl. „Autorität" und Herrschaft.

William Langland, der Dichter des „Piers the Plowman", zeigt sich in seiner theoretischen Ansicht über „Autorität" im allgemeinen von den in der Schrift *„De dominio divino"* (1368) ausgesprochenen Ideen des Reformators *John Wycliff* beeinflußt. Wie Wycliff nur dem Sündenreinen die Herrschaft im wahren Sinne des Wortes zugesteht, [1]) so spricht Langland den Gedanken aus, Peter, sein Ideal sündenreiner Lebensführung, solle Kaiser über die ganze Welt sein, da er sich der Herrschaft würdiger zeige als der Papst, der Kriege führe. (C XXII 428 ff., vgl. ib. 136 ff., 256 ff. und XIII. 109 ff.)

In der Praxis jedoch erblickt der Dichter in der weltlichen wie in der geistlichen Gewalt die von Gott selbst eingesetzten Institutionen, denen man unbedingten Gehorsam schuldig ist; [2]) insbesondere erkennt er die historische Berechtigung des Papsttums an: Christus selbst gab Petrus die Macht, zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden:

> Thus haueth [3]) peers power· beo hus pardon payed,
> *To bynde and vnbynde bothe here and elleswher,*

(C XXII. 188 f.; vgl. C I. 128 f., X. 326. lat. Passus; vgl. auch unten „Kardinäle").

Peters „*Unite*" und die kirchl. Hierarchie.

Ebenso zollt Langland der ersten Zeit der christlichen Kirche, der Zeit der armen Nachfolge Christi und der religiösen Gütergemeinschaft (C XVII. 43) das höchste Lob — den politischen Communismus dagegen verwirft er (C XXIII 277 f) [4]) — in seiner mystisch-allegorischen Schilderung der „Gemeinschaft" *(Unite)* Peters: die Nachkommen Christi waren Kinder des Mitleids

---

1) vgl. R. Buddensieg: John Wycliff. p. 110.

2) z. B. C VII. 19.; X. 219 f; XV. 64—71, XVIII. 288; vgl. A X. 89 f; B. X. 119, 230 ff; 249 f; XIV. 86. — C IX. 82.; vgl. auch Skeat, General Preface p. p. XXXVI und XLII.

3) Auch für das Runenzeichen ist überall *th* gesetzt.

4) vgl. Skeat Notes p. 451 (unten) Anm. zu 277.

und der heiligen Kirche; es waren Patriarchen, Propheten und Apostel (C XIX. 205—209). Die *Unite* preist Langland als das Ideal wahren Christentums; er stellt diese „Gemeinschaft“ in selbstauferlegter Armut und Demut in wohltuenden Gegensatz zu der Verderbtheit der damaligen Hierarchie; er predigt — wenn auch teils zwischen den Zeilen — Rückkehr zur armen Nachfolge Christi, zur ursprünglichen Weltabkehr und Entsagung, zur innerlich-heiligen Vertiefung der religiösen Gemeinschaftsidee, mit einem Wort Rückkehr zur evangelischen Wahrheit, auf deren Boden er sich mit dem Reformator seiner Zeit als Mitkämpfer trifft. DieserUmstand zeigt uns deutlich, welch' große Kluft den Dichter von der hierarchischen Kirche, mit der er sich in der Praxis als mit einem gegebenen Faktor abzufinden verstand, [1]) in der Theorie trennt.

Die *Unite* Peters des Pflügers wird mit dem Kreuz und der Dornenkrone Christi, den Zeichen der Aufopferungsfreudigkeit, gebaut. „Gnade“ bildet das Fundament, die „heiligen Schriften“ ein Schutzdach vor allen Gefahren; „Barmherzigkeit“, aus Christi Blut und der Taufe entstanden, soll gleichsam als Mörtel den Bau im innersten zusammenhalten, während die „Leidensgeschichte des Herrn“ es von der Außenwelt abschließt. In diese Scheune soll Peter, der zum Beschützer der „Gemeinschaft“ bestimmt wird, die Garben auf dem Wagen des „Christentums“ (C XXII. 332), oder des „Glaubens“ (ib. 348) heimbringen, nachdem er vorher sein Feld mit Hilfe seiner Pferde „Reue“ und „Beichte“ bestellt hat. (C XXII. 321—33). Die Priesterschaft wird als Hüter der *Unite* eingesetzt, während Peter in Begleitung des heiligen Geistes durch die Welt wandert, um die Segnungen der „Gemeinschaft“ auch andern zu vermitteln, eine Anspielung auf das Bekehrungswerk der Apostel und ein Hinweis auf die vom Dichter oft betonte Pflicht der Kirche, den Ungläubigen das Christentum zu predigen (C XXII. 334 ff.; vgl. auch unten „Bischöfe“.)

Unite und Antichrist.

Allein Peters *Unite* soll sich nicht lange ihrer ruhigen Arbeit erfreuen dürfen; finstere Gewalten regen sich, die es auf ihre Zerstörung abgesehen haben. In der nun folgenden Darstellung des Kampfes der *Unite* gegen den Antichristen, d. h. gegen den zersetzenden Einfluß innerhalb der Papstkirche, sucht der Dichter durch Hervorhebung einzelner deutlich hervortretender, teils

---

[1]) vgl. C XIII. 3 ff. und unten „Beichtpraxis der Bettelmönche“.

retardierender, teils befördernder Momente [1]) in der fortschreitenden Verweltlichung der Kirche die Etappen dieses Degenerationsprozesses uns vor Augen zu führen.

Der „Stolz", der zuerst einen Angriff auf Peter unternimmt, (C XXII. 337 ff), trägt das Banner des siegreichen Antichristen, in dessen Gefolge sich auch „Wollust" befindet (C XXIII. 70 f.) Der Kampf scheint damit zu enden, daß „Stolz" sich des päpstlichen Stuhles bemächtigt, und „Habsucht" und „Unbarmherzigkeit" in den Kardinalstand erhoben werden (C XXII. 223 f.) Hiermit verleiht Langland seiner Ueberzeugung Ausdruck, daß die erste und eigentlichste Ursache für die Verweltlichung der Kirche in dem Streben der römischen Curie nach weltlicher Machtentfaltung, ja zuweilen nach einer Suprematie über alle Könige und Völker zu suchen ist. Nebenbei spielt Langland durch die Einführung der „Wollust" auf die damalige Sittenlosigkeit am päpstlichen Hofe zu Avignon an.

„Stolz und Unzucht" wenden sich aber auch gegen die Allgemeinheit; sie wollen die ganze Welt zu Grunde richten und greifen deshalb *Conscience*, den Führer aller wahrhaft frommen Christen, und die Kardinaltugenden an (C XXII. 338 ff; 354—57; XXIII. 70 ff.) „Gewissen" fordert alle guten Elemente auf, in der *Unite* Schutz zu suchen (C XXII. 358 ff; XXIII. 74—79). [2]) Dort allein herrscht Friede und Sicherheit vor *pruyde,* der ohne die Hilfe der göttlichen Gnade unüberwindbar ist. Die „Gemeinschaft" soll durch einen Graben verschanzt und von der Außenwelt abgeschlossen werden (C XXII. 361 ff.) Der Dichter empfiehlt hier die Zurückgezogenheit in ernster Selbstbetrachtung; vielleicht will er hiermit auf die Zeit der alten Ordensgründungen hinweisen, die eine Vertiefung des religiösen Lebens herbeiführten und somit als retardierendes Moment in dem Verweltlichungsprozeß der Kirche zu betrachten wären; oder wir dürfen hierin allgemein eine an die Gesamtheit gerichtete Aufforderung erblicken, sich von der sündigen Welt in Reue und Buße abzuwenden. Denn alle wirklich frommen Christen

---

[1]) Die Darstellung ist daher sprungweise und in großen Zügen entworfen. Momente aus seiner Zeit, z. B. den Einfluß der Pest behandelt L. ausführlicher.

[2]) Auch an den Dichter ergeht eine dementsprechende Aufforderung; dort soll er vor allem das Gesetz der Liebe lernen und ausüben. (C XXIII. 204 ff.)

sollen an der Reinerhaltung der Kirche mitarbeiten (C XXII. 364 ff.) Im unmittelbar folgenden berichtet der Dichter von Sündern, die alle — jeder nach seiner Art — zur Heiligkeit der „Gemeinschaft" beitragen und mit geringen Ausnahmen ihre Vergehen bereuen. Nur durch die Tugend des Volkes und einen gottgefälligen Lebenswandel des Clerus kann sich *Unite* in ihrer Reinheit erhalten. Die reuigen Sünder aber will „Gewissen", unbekümmert um „Stolz" und „Wollust" zum heiligen Abendmahl einladen (C XXII. 373—392). Ein Seitenhieb auf die bettelmönchische Beichtpraxis ist in dieser Bemerkung nicht zu verkennen (vgl. u. Beichtpraxis der Bettelm.)

Dem „Stolz" stehen jedoch seine Helfershelfer und Spione zur Seite, welche die Parole ausgeben, die „Gemeinschaft" zu verlassen und Peters Scheune (die Kirche) abzureißen (C XXII. 341 ff.) Wie der Antichrist selbst alle Wahrheit in's Gegenteil zu verkehren sucht, Falschheit und Not verbreitend und Betrug lehrend (C XXII. 53—57), so bekämpfen jene Reue, Buße und Glauben durch sophistische Spitzfindigkeiten und lassen das Volk über deren inneres Wesen und Bedeutung im Unklaren: so schwindet das richtige Empfinden für Recht und Unrecht, für Gut und Böse (C XXII. 341—53). Auch hier nimmt Langland auf das verwerfliche bettelmönchische Beichtverfahren Bezug. Die düstere Vorahnung Peters, daß „falsche Propheten" (vgl. u. Bettelmönche) und Schmeichler die Herrscher der Welt nachteilig beeinflussen werden (C XXII. 219 ff), ist zur betrübenden Wahrheit geworden: alle Orden folgen dem Siegeslauf des Antichristen (C XXIII. 58—61).

Alle, die sich der fortschreitenden kirchlichen Degeneration entgegenstellen, werden als „Narren" betrachtet, da sie sich dadurch in ihrem Fortkommen selbst schaden. Daß der Dichter auch unter diese Kategorie gezählt wurde, da er in allem gegen den Strom der herrschenden Anschauungen schwamm, erfahren wir von ihm selbst (B XV. 3 ff.) Nur diese Narren und wahrhaft frommen Männer, die keine Furcht vor Unglück und Verfolgung kennen, trotzen der Herrschaft des Antichristen und der „Falschheit", wofür sie sich deren Ungnade zuziehen (C XXIII. 61—68). Hierbei werden wir an die mannigfachen Versuche innerhalb der Kirche erinnert, der Verweltlichung der Hierarchie entgegenzuwirken. Ob der Dichter dabei auch an Wycliff dachte, entzieht sich unserer Entscheidung.

Die alles verheerende Pest, in der Langland wie in jedem großen Unglück ein Gottesgericht [1]) und eine Warnung des Himmels zur Umkehr erblickt, tritt sowohl als retardierender wie als beförderndes Moment in dem unaufhaltbaren Rückgang der Kirche auf (C XXIII. 80 ff; 107 ff.) Einerseits gebot sie dem Lebensgenuß und dem Wohlleben Einhalt; sie soll deshalb „Gewissen" in seinem Kampf gegen den Antichristen, besonders gegen „Wollust" unterstützen (C XXIII. 90 ff.) Andererseits folgte ihr eine große Sittenlosigkeit und moralische Verkommenheit. [2]) Teils tritt jetzt absolute Sorglosigkeit und Verzweiflung, teils ein unstetes Jagen nach Lebensgenuß ein, in dem man Trost und Vergessenheit sucht (C XXIII. 143 ff.) So setzt nach dem Erlöschen der Seuche der Kampf gegen „Gewissen" und die Kirche von neuem ein: Die „Wollust" wird unter den Ueberlebenden wieder wach (ib. 110 ff), und „Habsucht" nimmt den Kampf gegen „Gewissen" und die Kardinaltugenden wieder auf (C XXIII. 121—25). „Simonie" und „Bestechung" treiben ihr Wesen (C XXIII. 126 ff), und „Stolz" herrscht unumschränkter denn je (C XXIII. 149). Alle diese finstern Mächte stürzen sich auf „Gewissen", so daß Peter anläßlich einer Pilgerfahrt nach der „Gemeinschaft" zu Rom sowohl diese selbst wie ihren Schloßhauptmann „Gewissen" von den sieben Todsünden im Kampfe hart bedrängt findet, bei dem *sleuthe* den Angriff leitet (C XXIII. 212—217). Auch die Priesterschaft, die ursprünglich als Hüter der *Unite* eingesetzt war, hat sich zu den Feinden geschlagen (C XXIII. 218), so daß „Gewissen" die guten Elemente im Clerus um Hilfe anflehen muß, um nicht durch die unwürdigen Prälaten und Priester zu Fall zu kommen (C XXIII. 227 ff.) In dieser Not bieten die Bettelmönche der Kirche ihre Unterstützung an (C XXIII. 230 f). Wie aus C XXIII. 232 ff hervorgeht, berührt der Dichter hiermit die Bemühungen der Mendikanten um das Ausübungsrecht der Seelsorge und Beichte. Mit einer kräftigen Abfertigung der Bettelorden seitens des Dichters schließt die in der B und C Version gleichlautende Schilderung des Kampfes zwischen dem Antichristen und Peters „Gemeinschaft", als

---

[1]) vgl. C IV. 93 ff; VI. 114 ff; IX. 344 ff.

[2]) vgl. Skeat-Notes p. 226 f; Note zu C XI. 272 und p. 446 f; Note zu C XXIII. 150.

dessen Endresultat uns die Verderbtheit der Hierarchie entgegentritt (C XXIII. 232 ff).

Die englische Krone und die Curie.

Im allgemeinen beurteilt Langland die Rivalität zwischen der weltlichen und geistlichen Macht während des Mittelalters nach dem von *Holy Church* ausgesprochenen Grundsatz: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (C II. 41—49; Matth. XXII. 21). Im besondern aber finden wir den Dichter in dem zwischen England und der Curie ausgebrochenen Streit, den das englische Volk und die Krone in Erstarkung des Nationalbewußtseins gewagt hatten, mit lobenswerter Kühnheit dem Beispiel des Reformators folgend, auf der Seite des Königs, was aus den Worten zu entnehmen ist:

> And god amende the pope that pileth holichurche
> And cleymeth by-fore the king to beo kepere ouere cristyne (C XXII. 444 f).

Constantinische Schenkung — Kirchenbesitz.

Auf Grund der Superiorität [1]) der weltlichen Gewalt über die geistliche leitet Langland — ebenso wie Wycliff — das Recht der Krone ab, das ungeheure Besitztum der Kirche, das er grundsätzlich verurteilt, im Falle der Not zu Nationalzwecken zu verwenden. Als Constantin die Kirche mit Ländereien beschenkte, verkündete eine himmlische Stimme, daß diese Schenkung das Gift sein werde, an dem die Kirche und alle Nachfolger Petri kranken würden. [2]) Weltlicher Besitz und das unausbleibliche Streben, ihn zu vergrößern muß notgedrungen zu Streit und Krieg führen, was sich nicht mit dem priesterlichen Amt eines Friedensverkündigers verträgt. Deshalb erheischt es die Pflicht christlicher Nächstenliebe, dem Körper der kirchlichen Hierarchie dieses Gift zu entziehen und eine Medizin herzustellen, um die Prälaten zu heilen: Wenn Adel und Commons, „Verstand“ und „Gewissen“ zusammenhalten würden, dann sollten die Bischöfe bald ihre weltlichen Güter verlieren und sich bequemen müssen, vom Zehnten zu leben wie einst die Leviten.

> Taketh here londes, ȝe lordes and leet hem lyue by dymes
> Jf ȝe kynges coueyten· in cristene pees to lyuen (C XVIII. 227 f.)

---

1) vgl. auch C III. 245—48; VI. 169 f und Skeat Notes p. 96, Note zu C VI. 169.

2) Dos ecclesie this day· hath ydronke venym,
And tho that han petres power· aren poysoned alle! (C XVIII. 223 f).

Langland tritt also wie Wycliff auf die Seite der Adelspartei, die, allerdings aus anderen Erwägungen und Motiven wie jene, die Entäußerung des ungeheuren Kirchengutes mit aller Energie betrieb [1]) (C XVIII. 214—32 = B XV. 513—29.)

Kriegsführung der Päpste.

Die Curie schreckt selbst vor einem Blutbad unter Christen nicht zurück, wenn es sich um die Aufrechterhaltung ihrer weltlichen Herrschaft oder ihres Besitzes handelt. Der Papst kümmert sich wenig darum, ob seine ihm anvertrauten Kinder getötet oder beraubt werden (C XXII. 446); er kennt nur seinen eigenen Willen (C XXII. 449 f.) Er, der alle Christen vor dem Tod der Sünde erretten sollte, unterhält mit schnödem Geld Söldner, die jene erschlagen. [2]) Er vergeht sich auf diese Weise gegen das elementarste Gebot Gottes: Du sollst nicht töten (C XVIII. 233 f; C XXII. 447 f.) Die Rache, die sich Gott selbst nach seinem ewigen Ratschluß im Himmel vorbehalten hat, glaubt der Papst schon auf Erden ausüben zu können (C XVIII. 235, C XXII. 448.) Der Priester, der sich an Kampf und Krieg beteiligt, sündigt wider das göttliche Gesetz (C VI. 58.) Der Papst sollte nach dem Beispiel Muhameds, der die ohne Schwertstreich erfolgte Eroberung ganz Syriens einer friedfertigen Taube verdankte, ebenfalls durch Vermittlung einer solchen Taube, nämlich des heiligen Geistes, alle Menschen mit dem himmlischen Herrscher in Frieden und Liebe versöhnen (C XVIII. 239—49.) Während Passus C XXII. 430 f, 444—450 bereits in B XIX. 426 f, 439—445 seine Parallele aufweist, finden sich die Verse C XVIII. 233—49 nur in der C Version vor, ein Beweis, daß die stets bedenklicheren Erscheinungen in dem Kampfe der Gegenpäpste immer mehr die Kritik herausforderten. [3]) Auffallend ist, daß die Visionen Langlands außer der Erwähnung der Kriegsführung der Curie keine weitere Anspielung auf das für die Kirche wenig ehrenhafte, große Schisma enthalten. [4])

---

[1]) vgl. Green I, pp 457 f und 462 f.

[2]) Imparfit is the pope· that al the peuple sholde helpe
And soudeth hem that sleeth· suche as he sholde saue (C XXII. 430 f; vgl. C XVIII. 233 ff.)

[3]) vgl. Skeat Notes p 311, Note zu C XVI. 173; p 369, Note zu C XVIII. 234, p 439, Note zu C XXII. 447; vgl. auch u. „Verteilung der kirchlichen Kritik auf die einzelnen Versionen".

[4]) vgl. Skeat Notes p 438, Note zu C XXII 430.

Der päpstliche Stuhl als Friedensvermittler.

Nicht zu bekämpfen, sondern zu versöhnen ist die Aufgabe des römischen Stuhles; Frieden zu stiften und ihn vom Himmel zu erflehen, ist die Pflicht des Clerus (C XVIII. 236 ff.) Der Papst sollte solange den christlichen Königen jede an ihn gerichtete Bitte abschlägig beantworten, bis unter ihnen Friede und Liebe herrscht; er müßte durch die Beichtväter den königlichen Beichtkindern als Buße die Verpflichtung auferlegen, Frieden zu halten und allen Feinden Verzeihung zu gewähren (C VI. 192—197.) Da der Passus in dieser aus der B Version geänderten (C VI, 192 ff; aber B V. 51 f) und um einige Verse (C VI. 195 ff) vermehrten Fassung nur in dem um 1393 entstandenen C Text [1]) steht, so nimmt Langland damit vielleicht auf den 1392 ausgebrochenen, erbitterten Streit zwischen den Londonern und Richard II. Bezug, in dem der König seine Beliebtheit zum größten Teile einbüßte. [2]) Nehmen wir aber die äußerste Grenze der Abfassungszeit der C Version, nämlich 1398 [3]) als das Entstehungsjahr der in Frage kommenden Stelle an, so kann der Dichter auch auf die Tyrannei, insbesondere auf das Vorgehen des Königs gegen die Lords Appellant anspielen. Allgemein wurde der Beichtvater Richards II. für dessen Mißregierung verantwortlich gemacht. Jedenfalls gab die äußere Politik der Krone in jenen Jahren keinen Anlaß zu Bemerkungen wie die vorstehenden. [4]) Es gibt keinen Streit, den nicht „Liebe“ versöhnen, und keinen Krieg, den nicht „Frieden“ beendigen könnte (C XXI. 460 ff.) Diese Auffassung teilt allerdings der als Vertreter der scholastischen Gelehrsamkeit eingeführte Bettelmönch nicht. Vielmehr behauptet er, es sei ein Ding der Unmöglichkeit, zwischen dem Papst und seinen Feinden (C XVI. 172 ff) oder zwischen zwei christlichen Königen (B XIII. 175 f) einen beiden Teilen zusagenden Friedensabschluß zu vermitteln. Trotzdem spricht sich *conscience* dahin aus, daß der Clerus durch sein Beispiel von Geduld und Güte Frieden zwischen den Königen herbeiführen könnte (B XIII. 206 ff.) Mit den beiden letzten Bemerkungen berührt Langland die Vermittlerrolle der Curie im englisch-französischen Krieg.

[1]) vgl. Skeat Preface III; Text C p XV. ff.

[2]) vgl. ib. p XVII.

[3]) vgl. Skeat Preface III. Text C p XVIII.

[4]) vgl. Green I. pp 501 (mitte) und 510 (unten) und Skeat Notes p 311, Note zu B XIII, 175.

Sie sind deshalb nur in der um 1377 verfaßten B Version enthalten, da in dieser Zeit die Anspielung aktuell war. [1])

Der Papst ist nicht nur der berufene Friedensstifter und Verkünder der christlichen Nächstenliebe, sondern auch der geeignete Prediger und Lehrer des Volkes. Deshalb läßt der Dichter „Vernunft", die über das durch die Sündhaftigkeit der Menschen verschuldete Unwetter und über die Pest dem Volke predigt, im Amtsornat des Papstes auftreten (nur C VI. 111 ff.)

Der Papst als oberster Gesetzgeber — päpstliche Bullen.

In der ironischen Beurteilung der von *vita activa* erbetenen päpstlichen Bulle und in der Schilderung ihres Gegenstückes, der Bulle *spes'*, dürfen wir eine abfällige Kritik der gesetzgeberischen Tätigkeit des päpstlichen Stuhles erblicken. Wenn auch die Gebete der Curie und der Priesterschaft zur Abwehr der Pest und zur Rückkehr des Friedens infolge ihres Stolzes keine Erhörung finden, [2]) so zweifelt *vita activa,* der Vertreter des werktätigen Volkes, doch nicht an der von Petrus überkommenen Macht des Papstes, die Pest durch eine mit dem heiligen Siegel versehene päpstliche Bulle auf ihren Herd beschränken zu können. Ist die göttliche Kraft des päpstlichen Stuhles bis jetzt noch nicht in sichtbare Erscheinung getreten, so muß man, meint *vita activa* ironisch, nicht dem Papst, sondern der solcher Wohltaten unwürdigen und verdorbenen Menschheit die Schuld beimessen [3]) (C XVI. 217—231; vgl. B XIII. 241—260, wo die Darstellung mehr Plastik zeigt.) Der mit einer Bleiplombe versehenen Bulle des Papstes wird die Urkunde *spes'* gegenübergestellt. Sie ist noch unversiegelt; denn nur der Würdige kann die Siegelung vornehmen, der das richtige Siegel aus „Christus" und „Christentum" mit herabhängendem „Kreuze" besitzt.

Auch dem Inhalt nach unterscheidet sich die Bulle *spes'* vorteilhaft von einem päpstlichen Erlaß. Sie geht auf das göttliche Gesetz der Schrift unmittelbar zurück und besteht nur aus wenigen Worten, in denen aber alle Gebote einer sittlichen Weltanschauung ausgesprochen sind: *Dilige deum et proximum tuum* (C XX. 6—20 = B XVII. 4—18.)

---

1) vgl. Skeat Notes p 311, Note zu B XIII. 175.

2) vgl. C XII. 58—61; XVI. 229—31; C. XVIII. 86.

3) Ac yf myghte of miracle hym faile· hit is for men beeth nat worthi. For to haue the grace of god· and no gult in the pape (C XVI. 227 f.)

Sünden-vergebungs-theorie der Curie. — Der päpstliche Ablaß.

Ein Seitenstück zu dieser satirischen Beurteilung der päpstlichen Bulle, der *spes* ihre Urkunde entgegenhält, liefert uns die Kritik des römischen Ablasses [1]), dem Peter seinen Ablaßbrief gegenüberstellt (C X. 1—8.) Allerdings verlieh Christus durch die allgemeine Binde- und Lösegewalt Petrus das Recht, die Menschen von allen Sünden freizusprechen: *And ȝaf hym myghte to asoylye men' of alle manere synnes* (C XXII. 185; vgl. C X. 326 lat. Vers). Deshalb hält der Dichter auch den Papst als Nachfolger Petri für berechtigt, Sündennachlaß *with-oute penaunce* zu gewähren (C X. 324 f) und glaubt, daß Ablaß-, Buß- und Gebetsübungen die Seele retten können (C X. 328 f.) Allein das eigenartig verklauselte Zugeständnis, dem auch gleich eine Berichtigung folgt (ib. 330 f) läßt vermuten, daß es nicht ganz in des Dichters innerster Ueberzeugung wurzelt, sondern sich auf die Autorität der Kirchenväter und der Kirchenlehre stützt: *As lettred men ous lereth and lawe of holy churche* (C X. 326). Der Verfasser will nicht in einen provokatorischen, offenen Gegensatz zur kirchlichen Lehre treten; denn das verbietet Gott selbst: *lordes forbode elles* (C X. 327; vgl. B XV. 569 f.) Diese schwankende Haltung Langlands führt zu einem gewissen Dualismus in seiner Kritik, dem man nicht selten begegnet. Es darf uns deshalb nicht wundern, wenn an einer andern Stelle betont wird, daß weder der Papst noch irgend ein Beichtvater die Macht besäße, *sine restitutione* zu absolvieren (C VII. 256) [2]), und daß dem Sünder nur unter der Voraussetzung des *redde quod debes* Sündenvergebung zuteil werden kann [3]) (C VII. 316, 322; C XXII. 186, 193 f, 258 f, 391 f; C XXIII. 308), Behauptungen, die kaum mit der oben besprochenen Auffassung, der Papst könne *with-oute penaunce*-Sündennachlaß gewähren, in Einklang zu bringen sind. Der Papst soll überhaupt zuerst mehr Mitgefühl mit der Kirche selbst bezeugen und sich zuerst selbst zu beherrschen lernen, bevor er andern für ihre Vergehen Gnade erweist (in dieser Fassung nur B V. 51 f; vgl. oben p. 8.) Vor allem kann kein

---

1) Ueber den Ablaßkrämer vgl. unten.

2) Derselbe Gedanke ist auch im B-Text (V. 276—79) ausgesprochen, aber allgemein, nicht speziell vom Papst; in A fehlt diese Stelle überhaupt.

3) vgl. Skeat Notes p. 431, Note zu C XXII. 186 f.)

Ablaß von Pampelona oder Rom [1]) (C X 342; XX. 218), kein Ablaßbrief weder eines Bischofs (C X. 320, 344; XX. 219) noch eines Provinzialvorstehers (C X. 342, XIII. 10), überhaupt kein käuflich erworbener Sündennachlaß (C XIII. 7, 11) [2]) der Seele Gnade und Rettung verschaffen.

Peters Ablaß.

Peters Ablaßbrief, der mit Uebergehung aller päpstlichen Tradition auf die Lehre des Evangeliums selbst zurückgreift, besteht nur aus zwei Zeilen (Matth. XXV. 46):

Qui bona egerunt ibunt in uitam eternam;
Qui vero mala, in ignem eternum

(A, B, C; C X. 286 f.) Darnach soll jedem, der seine Pflicht gewissenhaft nach Gottes Geboten erfüllt, Sündenvergebung gewährt werden:

Alle the puple hadde pardon ynow that parfytlische lyueden
(nur C X. 43) [3]).

Nicht die Bezahlung einer gewissen Geldsumme, sondern das *redde quod debes* bildet die unerläßliche Vorbedingung für die Gewährung des Ablasses Peters. (B und C; C XXII. 186 f; 391 f; XXIII. 308). Das Pergament der Urkunde (unter der, wie man wohl aus dem Zusammenhang annehmen darf, der Ablaß Peters zu verstehen ist, [4]) ist aus Armut, Geduld und festem Glauben hergestellt (nur B XIV. 191 f.) Denn besonders die Armen und Unglücklichen, die die Läuterung des Fegfeuers schon auf Erden erdulden müssen, sind für den Eintritt ins Himmelreich vorbereitet. Sie erhalten von Peter Ablaß *a poena et a culpa* (A, B, C; C X. 184 ff; vgl. B XV. 178 [nur in B] u. C XIV. 87—92 [nur in C.]) Der Priester, der Peters Ablaßbrief liest, erkennt ihn als solchen nicht an (A, B, C; C X. 282—291.) In der A und B Version zerreißt deshalb Peter seinen Ablaß; er will nunmehr sein ganzes Leben in Reue und Buße zubringen (B VII. 116 ff.) Nach des Dichters Meinung aber besaß gerade Peter einen Ablaß, der den religiösen Bedürfnissen und dem Rechtsempfinden des Volkes Rechnung getragen hätte (B u. C; C X. 300.)

Dass der päpstliche Stuhl die Ablaßbriefe gleichsam als Wertpapiere verausgabte, zeigt uns die ironische Klage des

---

1) vgl. Chaucer's C. T. Prologue v. 671, 687.

2) In allen drei (A, B, C) resp. zwei (B u. C) Texten die gleiche Ausführung.

3) Derselbe Gedanke an anderer Stelle in allen drei Versionen, vgl. A VIII. 64 ff = B VII. 62 ff = C X. 58—60.

4) vgl. Skeat Notes p. 330, Note zu B XIV. 193.

Vertreters der *vita activa*, dem nach dem B Text die Unterhaltung der ganzen Hierarchie mit allen würdigen und unwürdigen Vertretern obliegt, er sei für seine Lieferungen an den Papst nicht etwa mit einer fetten Pfründe oder einer Pfarrei, sondern nur mit einem versiegelten Ablassbrief bezahlt worden (B XIII. 243—246.) [1])

Simonie. — Statute of Provisors.

Dieses ironische Klagelied gibt neben dem Ablasshandel noch eine andere ergiebige Geldquelle der Curie an, nämlich den Verkauf der geistlichen Stellen und Pfründen. Hierbei war der Bestechung Tür und Tor geöffnet. *Mede* (Bestechung) ist deshalb der Curie ebenso vertraut wie die Kirche selbst (A, B, C; C III. 23.) Sie ist eine Freundin des Papstes (A, B, C; C IV. 184), obgleich sie schon Päpste vergiftet und die Kirche bereits sehr geschädigt hat (A, B, C; C IV. 164, vgl. III. 19 f.) Möglicherweise spielt der Dichter hiermit auf den unter verdächtigen Erscheinungen im Jahre 1304 erfolgten Tod des Papstes Benedikt XI. an.[2]) „Habsucht" und „Simonie" suchen im Kampfe des Antichristen gegen Peters „Gemeinschaft" (vgl. oben p. 3 ff) Einfluss auf den Papst zu gewinnen,[3]) so dass jetzt *Mede* und „Simonie" die päpstlichen Schriftstücke versiegeln (A, B, C; C IV. 185.) Sie sind deshalb bei den Pfründenvermittlern sehr bekannt, denn sie verfügen über die freien Stellen und Pfründen (A, B, C; C IV. 184, 187.) Priester und Pfründenvermittler dienen den Prälaten als Ausbeutungsobjekt (C III. 181 = B II. 170 = A II. 148.) Die Notare[4]) lassen sich von den Pfarrern, die ihre Pfarrei oft wechseln, und deren Vermittlern reichliche Bezahlung in Aussicht stellen (C III. 185 f, vgl. B II. 166 = A II. 144.) Die Rektoren[5]) müssen ebenfalls bei Uebertragung ihrer Stelle der allgewaltigen Simonie ihren Tribut zahlen (C III. 183 f.) So verspricht *Mede*, um sich für die ihr von den Clerikern zugesicherte Hilfe vor dem königlichen Gericht erkenntlich zu zeigen, den Geistlichen Pfründen zu verschaffen und sie mit Benefizien zu bedenken —

1) B XIII. 241 ff ist ausführlicher als C XVI. 217 ff.

2) vgl. Skeat Notes p. 65, Note zu C IV. 164.

3) „And pressede on the pope" steht nur im C Text (XXIII. 127.)

4) In der A und B Version wird von den Notaren nur gesagt: *thenne Notaries none hors hedden· anuyed thei weore,* (A II. 144 = B II. 166); im C Text fällt die Kritik weniger vorteilhaft aus.

5) Nur im C Text erwähnt.

so lange das Geld reicht (nur C IV. 32 f) [1]) Ausserdem erklärt sie sich bereit, sie in den Adelstand zu erheben (A, B, C; C IV 30 f) und ihre Namen in den Consistorien in empfehlende Erinnerung zu bringen. Wer sich ihr anvertraut, darf auf eine glänzende Karriere hoffen, während wirklich fromme und gebildete Cleriker übergangen werden (A, B, C; C IV. 34—37.) Besonders bei der höheren Geistlichkeit ist die Simonie das allgemein anerkannte Beförderungsmittel, so dass der Dichter den Namen „Simon" ohne Bedenken als typische Bezeichnung der Bischöfe verwenden kann (nur C X. 257.) [2]) Simonie setzt die Bischöfe trotz ihrer Unfähigkeit in das Amt ein (A, B, C; C IV. 186) und fordert sie im Kampf mit dem Antichristen auf, dessen Partei zu ergreifen, wenn sie ihre Pfründen nicht verlieren wollen (C XXIII. 127 f.) So kommt es, dass Kinder von Leibeigenen Bischöfe und Sprösslinge der freien Liebe Erzdiacone werden (nur C VI. 70 f.) [3]) Seitdem aber Papst und Patronatsherren nicht mehr auf edle und makellose Herkunft schauen, sind Heiligkeit und Liebe aus der Kirche geschwunden (nur C VI. 78—81). [4]) Der Dichter steht mit dieser kritischen Beleuchtung der Stellenbesetzungsmethode der Curie auf dem Boden des von den *Commons* eingebrachten, von *Wycliff* verteidigten *Statute of Provisors* (1351), wenn er auch nirgends *direkt* für die Durchführung des Gesetzes eintritt.

Päpstl. und geistl. Gerichtsbarkeit. — Statute of Praemunire.

Am schamlosesten tritt jedoch das Bestechungssystem in der geistlichen Jurisdiction zutage, was dadurch an Verwerflichkeit und Tragweite nicht verliert, dass ihre bürgerliche Collegin ihr in diesem Punkte nichts nachgibt. Sowohl in Westminster wie in den bischöflichen Gerichtshöfen herrscht die Simonie (B u. C; C XIII 129—39). Der Dichter hält deshalb nicht immer eine strenge Scheidung ein zwischen den Vertretern der weltlichen und denen der geistlichen Gerichtsbarkeit. So beteiligen sich bei der Eheschliessung von *Mede*, der noch indifferenten „Belohnung", die mit *False* vermählt und dadurch

---

1) Gegenüber der A und B Version sind in C die vv. IV. 32 f eingefügt.

2) Der ganze vom Bischof und seiner Heerde handelnde Passus ist in den C Text eingefügt (C X. 257 ff.)

3) C VI. 1—104 nur in der C Version.

4) vgl. Green I. p. 443 f und Insserand p. 133 f.

zur „Bestechung“ werden soll (A, B, C; C III 41 ff), Beamte beider Gerichte (A, B, C; C III 58—62; 109—13, 176—93). Sie alle loben *Mede*, denn es ging ihnen ohne ihre Hilfe schlecht (A, B, C; C IV. 171 f.). Unter den wenigen Ausnahmen, die in der „Gemeinschaft“ Peters keine Reue über ihre Sünden empfinden, sind die Gerichtsbeamten stark vertreten (B u. C; C XXII 372 ff.) *Conscience* erklärt vor dem König, dass *Mede* durch ihre Bestechung die ganze Gesetzgebung illusorisch mache und dadurch schon viel Unheil angerichtet habe (C IV. 453 f., vgl. ibi. 158—215.) [1]) Auch der König muss zugeben, dass sie noch nie dem Land so viel Schaden zugefügt habe als gerade jetzt (A, B, C; C IV. 133 ff [etwas erweitert]; vgl. ib. 208—213.) [2])

Von den geistlichen Gerichtshöfen wird hauptsächlich der „Bogen“-Gerichtshof des Erzbischofs von Canterbury [3]) oder derjenige der Paulusbrüderschaft [4]), von der ein Mitglied bei der Eheschliessung der *Mede* als Trauzeuge fungiert (A, B, C; C III 110), erwähnt, oder es fehlt die nähere Bezeichnung des Gerichtshofes (C IV. 34, 179; XVII. 361). In diesem herrscht selten die Liebe, sondern nur die Macht des Goldes (B u. C; C XVII. 361); ohne Geld wird alles auf die lange Bank geschoben, mit Geld die ganze Gerichtsbarkeit über den Haufen geworfen [5]). So geben *Symonye* und *Cyuyle* zur Heirat von *Mede*, mit der sie beide eng befreundet sind (C III 63 f = B II 62 f), nach Empfang reichlicher Bestechungsgelder gerne ihre Zustimmung (B, C; C III 67 f.) Gemeinsam öffnen sie die Heiratsurkunde, die, von *Cyuyle* zur Begutachtung vorgelegt, durch *Symonye* zur Verlesung gelangt (A [etwas kürzer], B, C; C III 71 ff.) Dann wird sie unter beider Zustimmung versiegelt

---

1) In den entsprechenden A und B Versen (A III. 278 = B III. 295 f) findet sich derselbe Gedanke, jedoch mit anderer Argumentation; ebenso C IV. 158—215 = B III. 121—168 = A III. 117—162.

2) Der Passus C IV. 203—212 stellt sich als eine Erweiterung der C Version durch die Polemik gegen Richard II. dar; vgl. Skeat Preface III. C Text p. XVI.

3) C III. 61, 186; XXIII. 136; vgl. Skeat Notes p. 446, Note zu C XXIII. 136.

4) C III. 110; B II. 177; vgl. Skeat Notes p. 49, Note zu C III. 110.

5) For here lawe is ouere-longe bote yf thei lecche seluer (C XVII. 362.) und: And turnede cyuyle in-to symonye and suth he tok the official (C XXIII. 137.)

(A, B, C; C III. 114 f.) [1]) So werden oft für einen neuen Pelzmantel oder für Geld Ehen geschlossen oder rechtswidrig vor dem Tode wieder getrennt (B u. C; C XXXIII. 138 f; nur B XV. 236 ff.) [2]) Für entsprechende Bezahlung üben Dekane, Erzdiacone und Officiale, überhaupt der ganze kirchliche Beamtenapparat eine unverantwortliche Nachsicht gegenüber dem Wucher, dem Ehebruch oder der widerrechtlichen Ehetrennung und anderen sittlichen Vergehen der reichen Herren aus (nur B II 172—176; vgl. aber C III. 184, 187 f.) Der Priester, der genügend bezahlen kann, erhält die Erlaubnis, im Concubinat zu leben und Kinder zu erzeugen (A, B, C; C IV. 187—190.) [3]) So suchen Bischöfe, Erzdiacone und andere Cleriker aus ihrer Amtstätigkeit wie ein Kaufmann Gewinn zu ziehen und sind ungehalten, wenn sie einmal leer ausgehen (nur C XIII. 225 ff.) Wie die Subdiacone, so leben auch die Büttel des geistlichen Gerichtes, die der Bestechung besonders zugänglich sind (vgl. C III. 59, 111; B II. 169; C XXII. 372 etc.), von der Unzucht der Wüstlinge und der Unehrlichkeit der Testamentsvollstrecker (C III. 187 ff.) Die Kommissäre betrachten besonders die reichen Ehebrecher als ein geeignetes Ausbeutungsobjekt (A, B, C; C III. 190 f; vgl. A, B, C; C IV. 180.) Die Notare suchen bei den Appellationen an das erzbischöfliche „Bogengericht" von Canterbury auf ihre Rechnung zu kommen (nur C III. 185 f.) [4]) Sie werden in der Heiratsszene der *Mede* als besonders habgierig geschildert. Dem von *Theologye* gemachten Vorschlag, die Rechtsgiltigkeit der Ehe der *Mede* dem königlichen Gerichtshof in London zur Entscheidung vorzulegen, will *Symonye* erst dann die Zustimmung geben, wenn die Notare und sie (englisch er) selbst für ihre Bemühungen reichlich belohnt worden sind. Diese erhalten denn auch von den durch *gyle* ausgeteilten Bestechungsgeldern den Löwenanteil. Hocherfreut

---

1) Ehe- und Erbschaftsangelegenheiten, Wucherprozesse und sittliche Vergehen aller Art waren dem geistlichen Gericht unterstellt. vgl. Pollock and Maitland p. 105 ff.

2) B XV. 236—38 wurde nicht in den C Text übernommen, vgl. C XVII. 361 ff.

3) vgl. die entsprechende Schilderung in Chaucer's Cant. Tales, The Prologue v. 649—651.

4) In der A (II. 152 f.) und B (II. 177 f.) Version stehen an Stelle der im C Text genannten Notare Mitglieder der Paulinus-Brüderschaft; vgl. Skeat Notes pp. 49 und 53.

über die Geldgeschenke sichern alle Gerichtsbeamte *False* und *Fauel* ihre tatkräftige Unterstützung vor dem königlichen Gerichtshof zu (A, B, C; C III. 155 ff.) *Theologye* aber erhebt gegen *Symonye* und *Cyuyle* den Vorwurf, dass sie und die Notare durch ihre Habgier die Kirche an den Rand des Verderbens bringen (A, B, C) und das Volk (A, B) durch ihren Anspruch auf die für die Werke der Barmherzigkeit bestimmten Geldmittel (C) schädigen (A, B, C; C III. 139 f. Selten würden *Cyuyle* und *Symonye* die Gebote Gottes ohne Hinterlist ausführen (nur C III. 127 f.) Selbst wenn auch *Mede* einmal von einem erzbischöflichen Gericht verurteilt wird, ist dies ohne jede Bedeutung; denn auch dort hat sie bald ihre Freunde, und es fällt ihr leicht, eine Freisprechung zu erwirken: Sie versteht in einem Monat mehr auszurichten, als alle bischöflichen Siegel in 120 Tagen (A, B, C; C IV. 179—183.) In Ehesachen der *Mede* appellieren schliesslich *Symonye* und *Cyuyle* nach Rom, um so die Gunst des Papstes zu erlangen (nur C III. 243—248.) [1]) Hiermit spielt der Verfasser auf das zweite bedeutende, gegen den römischen Stuhl gerichtete Gesetz seiner Zeit, auf das *Statute of Praemunire*, an. [2]) Dieses bereits 1353 in Kraft tretende Gesetz fand bei der Curie so wenig Beachtung, dass es später oft Gegenstand neuer Beratungen wurde, so unter Richard II. im Jahre 1393. [3]) Deshalb nimmt Langland in dem um 1393 entstandenen C Text auf das Statute ausdrücklich Bezug, allerdings anch zu diesem Gesetz eine positive Stellungnahme vermeidend. [4])

Der Reichtum der Kirche.

Wie der Verfasser über den unermesslichen, aus zum Teil unsauberen Quellen zusammenfliessenden Reichtum der Kirche urteilt, darüber kann kein Zweifel bestehen (über die Constantinische Schenkung vgl. oben p 6.) Langland betrachtet den Reichtum schon an und für sich als ein Hindernis

---

1) Symonye and cyuyle senten to rome
And putten hem thorw a-peles in the popes grace (C III. 243 f.)

2) vgl. Green I. 443 f.; Jusserand p. 133 f.

3) vgl. Green I. p. 501.

4) Diese ist jedoch zwischen den Zeilen herauszulesen. Wenn L. *Symonye* und *Cyuyle*, die aus der Gerichtsverhandlung als die moralisch Verurteilten hervorgehen ,nach Rom appellieren läßt, kann es nicht zweifelhaft sein, wie er über solche Berufungen an den Papst dachte.

und eine Gefahr für das Seelenheil. [1]) Musste doch der Reiche der heiligen Schrift in der Hölle schmachten, obgleich er seinen Reichtum ehrlich erworben hatte (B u. C; C XX. 229—46; vgl. XVI. 393 ff). Um wieviel mehr derjenige, der auf unehrliche Weise zu seinem Gelde gelangte! Ein *in malam partem* angewandter Reichtum, wie beispielsweise derjenige der Kirche, der, habgierig zusammengeschachert, zur Unterstützung Unwürdiger dient, gereicht *dowel* und *dobest* nur zum Schaden (n u r C XV. 18—22). Die Kirche hätte die Verpflichtung, nicht nur die Besitzlosen und wirtschaftlich Schwachen, die Waisen, Witwen und Arbeitslosen zu unterstützen, sondern sich auch der geistig Schwachen, der Blöden und Geisteskranken anzunehmen (C XI. 182 ff; A u. B [ausführlicher]). Statt dessen vergeudet sie ihre Geldmittel in blutigen Kriegen gegen ihre Mitchristen (vgl. oben p. 7), so daß trotz der ergiebigen Einnahmequellen die Schatzkammern der Curie meist leer sind, und letztere bei lombardischen Kapitalisten Geld aufnehmen muß (B u. C; C VII. 246), oder auf die finanzielle Hilfe der reichen Juden angewiesen ist (B u. C; C XXII. 424).

Kardinäle.

Bei seiner Kritik der unter dem Papst stehenden Kirchenvertreter hält Langland nicht immer eine strenge Scheidung der einzelnen Rangstufen innerhalb des Clerus ein. Oft wird von dem Dichter ein Vorwurf auf das Konto der Vertreter verschiedener Rangstufen der Hierarchie gesetzt oder gegen die Geistlichkeit im allgemeinen erhoben. [2])

Petrus übertrug den ihn im Kampf gegen den Antichristen unterstützenden Kardinaltugenden (C XXII. 274 ff; B, C), die ihm anvertraute allgemeine Binde- und Lösegewalt. So schließen und öffnen die K a r d i n ä l e kraft ihrer Schlüsselgewalt den Himmel (C I. 128—133; B, C). Ein Vikar bemerkt hinsichtlich der Kardinaltugenden ironisch, daß er trotz seiner Weltkenntnis noch nie von andern Kardinälen als denen am römischen Hof gehört habe, über die jeder Geistliche ein Klagelied anstimmen

---

1) vgl. B X. 332—44; C XI. 165 ff.; XII. 202 f.; XIII. 210—234; XIV. 31 ff.; XV. 17 f.; 162—189; XVI. 281—311; XVII. 1—20, 49—59 usw.; vgl. auch unten: *L* und die „armen Priester“ *Wycliffs*.

2) vgl. z. B. C IV. 467, C VI. 141, C XI. 196, C XIII. 225 f, C XV. 123—126, C XVII. 244, 251, 268, C XVIII. 60, 319, — B X. 267 f, B XV. 239, 432, 478. Bei der Kritik der Orden läßt sich dasselbe feststellen.

könne. Denn der Clerus des Landes muß bei einem eventuellen Besuch der Kardinallegaten ihren Aufwand an Pelzkleidern und Pferden bestreiten, und die Kosten für den ihnen folgenden Troß zweifelhafter Existenzen tragen. Wo sie hinkommen, sinkt das sittliche Niveau; wo sie sich länger aufhalten, herrscht die Unzucht zügellos. Deshalb soll jeder zu Gott beten, daß die Kardinäle nicht mit dem englischen Volke in Berührung kommen, sondern lieber daheim bleiben möchten, um in Avignon auch fernerhin die Juden wegen ihrer finanziellen Bereitwilligkeit mit ihrer Gunst zu beglücken oder um in Rom die Schutzherrn über die Reliquien ihrer Kirchen zu spielen (C XXII. 411—425, B u. C). Die Legaten der Kirche unterhalten ebenso wie die vornehmen Lords Sänger, Gaukler [1]) und Schmeichler, die sie mit reichlichen Gaben beschenken, während sie den Armen die Türe weisen (C VIII. 82—87, B, C). Denn nach Ankunft des Antichristen — und nach des Dichters Meinung hat seine Herrschaft bereits begonnen — sollen ja „Unbarmherzigkeit“ und „Habsucht“ Kardinäle werden (C XXII. 224; B u. C). So herrscht heute die Habsucht, wo früher die Liebe waltete (C XVII. 365 f, nur C).

Durch die der Legende angehörige Erzählung, daß Muhammed als ehrgeiziger Kardinal vergebens nach dem Stuhl Petri getrachtet und aus Rache gegen die Kirche eine neue Religionsgemeinschaft gegründet habe, werden wir auf den Ehrgeiz der Kardinäle und ihre rücksichtslose Streberei nach der Papstwürde hingewiesen (C XVIII. 165 ff; B, C ausführlicher). Die Kardinäle nehmen sich das Recht heraus, den Papst zu wählen. Wenn auch Langland ihnen die Gewalt Petri nicht absprechen will, so könnte er doch noch manches unliebsame darüber berichten. Allein die öffentliche Kritik einer Papstwahl würde nicht im Interesse der Kirche liegen (C I. 134 ff; B u. C). Langland zieht es in diesem Falle vor, sich

---

1) Derselbe Vorwurf wird gegen die Bischöfe erhoben (vgl. B IX. 87 ff [nur B]). — Der abfälligen Beurteilung des Sänger- und Musikantenstandes begegnen wir bei Langland wiederholt, vgl. C I. 35 bis 40 (A, B, C); C III. 237 f (A, B, C) — C IV. 277 (A, B, C) — C VIII, 82—98, 115 ff (B, C) — C IX. 50—52 (A, B, C) — ibi. 71 (A, B, C) — B IX. 89—103 (nur B) — A X. 58—63 (nur A) — B X. 30—50 (A, B) — C X. 128—133 (nur C) — C XVI. 194—212 (B u. C).

in seinen Aeußerungen Zurückhaltung aufzuerlegen; denn die Anfechtung der Papstwahl durch Kardinäle galt als ketzerisch. [1])

Prälaten: Erzbischöfe Bischöfe.

Als Langland noch die allgemeine Anschauung von der dreifachen Sittlichkeit teilte, sah er in dem Amte eines Bischofs den Begriff des *Dobest* verkörpert. [2]) Der doppelte Zweck des Bischofsstabes, mit dem die Herde geleitet und vor dem Abgrund zurückgehalten oder auch, wenn nötig, gezüchtigt werden soll, versinnbildlicht den im allgemeinen doppelten Beruf eines Bischofs: Er ist Lehrer und Richter zugleich (C XI. 92 ff; A, B, C; C XVIII. 286—288; nur C; aber vgl. B XV. 561). Er ist der geistige Führer unserer Seelen; allen seinen Anweisungen muß man Folge leisten (C XI. 140 f; B, C). Um in fortwährender Berührung mit der Bevölkerung zu bleiben, sollte er als Fürst des Volkes (A XI. 195; nur A) durch den ihm zugeteilten Distrikt wandern, um seinen Gemeinden zu predigen (C XVIII. 283 f; B, C; vgl. B VII. 13 ff; A, B; A XI. 193, 195, nur A) und seine Schutzbefohlenen mit geistiger, wenn nötig, selbst mit leiblicher Nahrung zu versehen. Er sollte seine Pfarrkinder ermahnen, Barmherzigkeit zu üben und am Glauben festzuhalten. [3]) Er müßte sie über die Gefahren der Sünde und die Möglichkeit, dem räudigen Schaf die Wolle zu erhalten belehren (A VIII. 16 f, nur A). So wäre es Pflicht der höheren Geistlichkeit, die Lords auf ihr unchristliches Verhalten, Sänger und Gaukler reichlich zu beschenken, den Armen aber von der Schwelle zu jagen und auf die sittlichen Gefahren seitens dieser Possenreißer ernstlich hinzuweisen (C VIII. 92 f, B, C). Statt dessen zollt sie besonders den Sängern am königlichen Hof Anerkennung und Beifall aus Rücksicht auf ihre hohen, weltlichen Gönner (C VIII, 97 f, B, C), oder bedient sich selbst dieser Leute bei ihren Festen (C VIII. 82—87, B u. C; B IX. 89 ff, nur B). Der Hirte schläft und bemerkt nicht, wie die Wölfe, d. h. die Sünden und Laster in

Das Lehr- und Predigtamt des Bischofs.

---

[1]) Fuller vol. II. p. 321 II.

[2]) vgl. C XI. 92 [A, B, C]; C XI. 140 [B, C]; A XI. 192—195 [nur A, vgl. aber B X. 256 f]; vgl. auch Mensendieck p. 11.

[3]) Vor allem tritt Langland für das Dogma der Dreieinigkeit ein, gegen das heftige Angriffe gerichtet wurden, [besonders im B Text]. vgl. B IX. 35 ff [nur B]; C XII. 37 ff [B, C]; C XII. 151—156 [B C]; B XV. 69, 563 [nur B]; C XVIII. 254 [B, C]; C XIX. 9, 25 ff, 189 ff; 218 ff [B, C]; C XX. 96, 109—215 [B, C].

die Hürde eindringen.[1]) Seine Hunde sind halb blind oder wagen nicht zu bellen. Viele Schafe werden zersprengt oder räudig und der Wolf zerzaust die kostbare Wolle, da kein Hund ihn zu verjagen den Mut besitzt (C X. 257—68, nur C).[2])

So tragen die Bischöfe auch die Schuld an dem kirchenschädlichen Gebahren der Eremiten und scheinheiligen Bettler (vgl. unten „Eremiten"), sowie an dem Unfug des Ablaßhandels, den sie durch ihre Siegel sanktionieren, statt ihn zu verbieten (C I. 76 f, A, B, C, vgl. auch unten „Ablaßkrämer"), vor allem aber an der Götzendienerei der Wachsbilderverehrung, so daß ihre Schutzbefohlenen im Aberglauben leben und sterben (C I. 95—102, nur C). Wenn aber einst der Hirte, für alle seine Nachlässigkeiten vom Besitzer der Herde zur Rechenschaft gezogen, für das verlorene Gut Schadenersatz leisten muß, dann wird sein ganzes Vermögen zur Deckung des Verlustes nicht ausreichen, und kein Ablaß noch fürstliche Vermittlung wird ihn vor der wohlverdienten Strafe bewahren (C X. 269—281, nur C).

Die richterliche Tätigkeit des Bischofs.

Neben dem Lehr- und Predigeramt des Bischofs haben wir seine richterliche Tätigkeit als eine wichtige Aufgabe erkannt. Mit der eisernen Spitze seines Bischofsstabes soll er die Unverbesserlichen treffen (C XI. 94; A, B, C). In seinem Richteramt soll er gegen die Schlechten unbeugsame, aber wohlgemeinte Strenge zeigen (C X. 15 f., in dieser Fassung nur in C; B X. 256, nur B), vor allem sich durch keinerlei Furcht vor einflußreichen Persönlichkeiten, selbst nicht durch die Androhung des Todes von der rückhaltlosesten Pflichterfüllung abhalten lassen. Unerschrocken muß er gegen die Sittenlosigkeit der Lords einschreiten. Denn diese vornehmen Herren glauben, daß kein Bischof ihres Geldes und Einflusses wegen ihre Wünsche zu durchkreuzen befugt sei (C X. 14, 17 f., in dieser Fassung nur C[3]) — C XI. 95—98, nur C, vergl.

---

1) Demselben sehr häufigen Bilde begegnen wir auch in Chaucer's C. T. Prol. 512 f (ebenso bei Gower).

2) Der ganze Passus C X. 186—281 gehört nur der C Version an.

3) Die C X. 13 ff entsprechenden Stellen in der A und B Version nehmen mehr auf die Lehrtätigkeit des Bischofs Bezug. Die Ermahnungen als Richter gegen die Lords ihre Pflicht zu tun, mehren sich im C Text. vgl:

For here mok and here meeble suche men thynken
That no bishop sholde here byddinge with-sitte (C XI. 96 f).

C XXII. 298—310, B, C). Diese ihre Anschauung wird nur allzu sehr durch das Verhalten des Bischofs bestätigt; denn da sich ihm in seinem Richteramt eine unerschöpfliche Bereicherungsquelle eröffnet, so übt er nach Empfang von Geldgeschenken gegen Besitzende und Einflußreiche systematisch Nachsicht aus (C X. 277—80, nur C), während er andererseits die einzige Fürsorge für das Volk und den Schutz vor den Wölfen, den Sünden, in den *supersedeas* [1]) und in den mit Strafgeldern angefüllten Büchsen erblickt (C X. 262 f., nur C, vgl. auch B XV. 195—208, nur B). So verdient die bischöfliche Gerichtsbarkeit mit Recht die Bezeichnung einer Klassenjustiz.

Der Bischof soll aber Milde und Barmherzigkeit, für die Christus ein glänzendes Beispiel gab, da bekunden, wo sie angebracht ist (B XV. 252 ff., nur B, vgl. C X. 15). Die wahre Liebe rächt sich nicht, excommuniciert nicht und zeigt sich nicht habsüchtig (B XV. 247 ff., nur B). Mit dieser kurzen, nur im B-Text (1377) [2]) enthaltenen Bemerkung berührt der Dichter die Frage der Excommunication, deren Berechtigung der Reformator im allgemeinen zu verneinen gewagt hatte. [3])

Be-
kehrungs-
pflicht
der
Bischöfe.

Nicht nur die geistige Führung der Christen, sondern auch die Bekehrung der Nichtchristen ist eine hohe Pflicht der oberen Geistlichkeit. Wie das neugewobene Tuch erst nach verschiedenen Prozessen zur Verarbeitung verwendbar ist, so muß auch das neugeborene Kind erst durch Unterweisung, Taufe und Firmung zur Aufnahme in die christliche Gemeinschaft vorbereitet werden (B XV. 444—450, nur B). Wie der vornehme Mann alle von der Straße zu einem Gastmahl einlud und allen zwar reichlich, aber nur Fleischgerichte von zahmen und reinen Tieren auftrug, so soll der Clerus alle zum Eintritt in die christliche Kirche auffordern und mit der milden Himmelsspeise christlicher Liebe versehen (B XV. 454 ff., nur B). [4])

Früher verzichteten oft wahrhaft fromme Männer in edler Selbstverleugnung auf die Rechte vornehmer Verwandtschaft und des Adels und zogen im Büßergewand hinaus, um

[1]) vgl. Skeat Notes p. 52 zu 187 (2. Teil).

[2]) In diesem Jahre sollte auf Betreiben der Bischöfe die Verfolgung Wycliffs auf Grund der päpstlichen Bullen (1377) eingeleitet werden.

[3]) vgl. Sergeant p. 178.

[4]) Der B Text behandelt das Bekehrungsproblem ausführlicher, z. B. B XV. 430 ff (nur B).

die Heiden zu bekehren. Das Gewissen war ihr Buch, das Kreuz ihr ganzer Reichtum (C XVIII. 114—199, B, C). Die Bischöfe sollten alles aufbieten, damit alle Völker eine allgemeine Verbrüderung eingehen, die in einem einzigen, christlichen Glauben ihren Ausdruck fände (C XI. 187—191, nur C, vgl. aber B XI. 172 ff.; 192 ff., nur B). Besonders die Bischöfe, die den vom Papst verliehenen Titel eines Bischofs von Nazareth, Nephtali, Niniveh oder Damascus führen, hätten die Verpflichtung, die Muhammedaner durch die Predigten von den Leiden Christi zum Evangelium zu bekehren (C XVIII. 183—186, [nur C], 187—193; [B, C], vgl. ib. 258—61, [B, C]). Nach dem leuchtenden Vorbilde Christi sollten die Prälaten und andere Kirchenfürsten mit Opferfreudigkeit und Todesverachtung vertrauensvoll in die weite Welt wandern, um die Heilslehre zu verkünden (C XI. 193—201). Wie ein König oder Ritter im Interesse seines Vaterlandes sein Leben in die Schanze schlagen muß, so soll auch jeder Geistliche um des Heilands willen sein Leben gering achten, besonders da, wo das Gesetz Christi noch unbekannt ist [1]) (C XVIII. 284—294, nur C). Denn ein guter Hirte läßt sein Leben für seine Schafe (C XVIII. 193, B, C, vgl. C. XI. 192, nur C). Mit besonderem Nachdruck verweist der Dichter auf das Vorbild des Erzbischofs *Thomas Becket*, der um des Glaubens willen sein Leben lassen mußte, wodurch er sich ein unvergängliches Denkmal in den Herzen aller Gläubigen gesetzt hat. Er ist und bleibt ein leuchtendes Vorbild für alle Bischöfe (C XVIII. 274—8; B u. C).

Auch würden sich der praktischen Durchführung des Bekehrungsproblems keine allzu großen Schwierigkeiten entgegenstellen. Einmal verfügt die Kirche zu diesem Zweck über einen ganzen Staat von kirchlichen Würdenträgern (B XV. 431—34, nur B), und zum andern sind die Juden und Muhammedaner durch die Art ihres einheimischen Glaubens, der durch das Bekenntnis an einen einzigen großen Gott dem christlichen Glauben verwandt ist, gewissermaßen prädestiniert zur Aufnahme christlicher Lehren, besonders des Dreieinigkeitsdogmas (C XVIII. 252 ff., B, C, vgl. ibi. 317—23, B, C). Aber die Obersten der Kirche, Prälaten und Priester suchen sich durch leere Entschuldigungen dieser Bekehrungspflicht zu entziehen in dem sichern Gefühl, daß ihnen ohnedies der Zehnte zukommt (B XVI. 478 ff., nur B).

[1]) vgl. Buddensieg: John Wyclif p. 146 ff.

Habsucht der Prälaten.

Während früher fromme Männer auf Stand und auf Reichtum verzichtend nur das Kreuz Christi verehrten, beten heute die Cleriker das auf der Rückseite der Goldstücke eingeprägte Kreuz an; nach diesem verlangen sie mit heißer Sehnsucht, denn ihre Habgier ist ohne Grenzen (C XVIII. 200—203, B, C). Einige von Langland erwähnte Bereicherungsmöglichkeiten der oberen Geistlichkeit haben wir bereits in anderem Zusammenhang kennen gelernt. Die Ausübung der der Bestechung zugänglichen geistlichen Gerichtsbarkeit (s. o. 13 ff, 20 f), die Simonie, durch die der Bischof selbst zu Amt und Würden gelangt und andern, oft unwürdigen und unfähigen Geistlichen für teures Geld die Stelle zu verschaffen sucht (C XIV. 124—128, B, C, vgl. oben p. 12 f), die skandalöse Ausbeutung gerade der ungebildeten und ärmeren Volksklassen durch die Wachsbilderverehrung (C I. 95—102; nur C), den ergiebigen Ablaßhandel, dessen Erlös allerdings meistens zwischen dem Ablaßkrämer und dem Pfarrer des betreffenden Kirchspiels geteilt wird (vgl. unten). Auch die durch den Bischof vorgenommene Einweihungen von Kirchen und Altären, ebenso wie die auf seinen Reisen oft ohne Berechtigung in Anspruch genommene Ausübung der Beichte bilden eine gute Einnahmequelle für ihn (C XVIII. 279 f., B, C). Auf diese Weise erwerben sich die Prälaten ihre Reichtümer, von denen sie zuweilen einen gewissen Teil an die königlichen Schatzkammern abführen müssen (C V. 193, nur C). Wie Ironie klingt es deshalb, wenn denen, die auf unehrlichem Wege zu ihrem Besitz kamen, von unserem Dichter der Rat gegeben wird, ihr unrecht erworbenes Gut dem Bischof zu bringen, damit er es zum besten ihres Seelenheiles verwenden und am jüngsten Tag für sie eintreten könne (C VII. 344—49, B C). Wie das jüdische Volk durch zwei unwürdige Priester Hophni und Pinehas ins Elend kam, so hat die ganze Welt unter der Habgier des Clerus zu leiden (C I. 103 ff., nur C,; C III. 245—248, nur C). Aber wie sich Gott an jenen habgierigen Priestern rächte, so wird er auch die Prälaten ihrer Habsucht und der daraus folgenden Pflichtverletzung wegen zur Rechenschaft ziehen [1]) (C I. 116 ff., nur C, vgl. aber B X. 280 ff.; vgl. auch C X. 271 ff., nur C).

[1]) Wie in C den habgierigen Prälaten, so wird in B den pflichtvergessenen Priestern das Geschick Hophni und Pinehas vor Augen gestellt (B X. 277 ff).

Unbarmherzigkeit der Prälaten.

Früher war die christliche Nächstenliebe auch bei den Bischöfen zu finden. Erzbischöfe, Bischöfe und Prälaten verteilten den Zehnten unter die Bedürftigen. Heute aber hat der Geiz die Schlüssel zu den Geldkassen in Verwahrung. Sie helfen heute lieber ihren Verwandten, oder beschenken Testamentsvollstrecker und Diener; manche versorgen auch ihre Kinder mit dem Geld der Kirche (C XVII. 363 f. = B XV. 239—43, ausführlicher). Doch gibt der Dichter gerne zu, daß sich in dieser Hinsicht hin und wieder eine lobenswerte Ausnahme unter dem höheren Clerus vorfindet (C XVII. 347, 350 f., B, C). [1]) Aber *Reson* will *Wrong* keine Gnade gewähren, so lange nicht die Bischöfe ihre Ausgaben für teuere Pelzkleidung, für ihre Pferde, Meute und Falkenbeize einschränken und die Mittel für Arme, Obdachlose und bedürftige Scholaren verwenden, um diese mit den notwendigen Kleidungsstücken und Lebensmitteln zu versehen (C V. 114 f., 120 f.; B u. C). Denn wenn die Prälaten ihren Pflichten den Armen gegenüber nachkommen würden, müßte keiner das notwendigste entbehren (B IX. 79 f., nur B).

Prälaten am Hof. — Streit zwischen Adel und Prälatentum um die Besetzung der ersten Staatsstellen.

Allein ihre Gedanken- und Gefühlswelt gehört weniger den unteren Volksschichten als vielmehr den oberen Gesellschaftskreisen an. Dort können sie ihren persönlichen Ehrgeiz befriedigen. Vor allem suchen sie in Fühlung mit dem Hof zu kommen, um so die heiß ersehnte Stelle eines königlichen Schatzmeisters, eines Kanzlers oder eines hohen Gerichtsbeamten zu erhalten. Hier spielt Langland auf den Streit zwischen Adel und Prälatentum um die Besetzung der obersten Staatsstellen an und tritt ebenso wie der Reformator auf Seite der Adelspartei. [2])

Bischöfe im Dienste reicher Lords.

Manche Bischöfe treten auch in den Dienst vornehmer Lords als Seneschall oder als Verwalter ihrer Güter und Finanzen (C I. 90 ff., B, C; A abweichend.) Viele Bischöfe, Magister und Doktoren, welche sich dem Seelsorgeamt in ihren Gemeinden widmen sollten, geben sich in London während der Fastenzeit dem angenehmen Leben der Großstadt hin (C I. 85—89, B, C). Kein Wunder, daß sie bei dieser weltlichen Beschäftigung, voll irdischer Gedanken und Sorgen, ihre Messen und Gebete ohne innere Befriedigung und Andacht verrichten (C I. 125—127, B, C).

[1]) vgl. Skeat Notes p. 348, Note zu C XVII. 351.

[2]) vgl. Green vol. I. p. 462 f.

Ueber die Pfarrer speziell erfahren wir verhältnismäßig wenig; manche über die Prälaten oder Priester gemachten Ausführungen sollen auch für sie Geltung haben (vgl. oben p. 17). Abgesehen von dem zwischen Pfarrern und Bettelmönchen sich abspielenden Streit um das Recht der Beichte (s. u.) wird uns noch mitgeteilt, daß jene nach erkaufter Einwilligung der Bischöfe wie diese selbst nach London gehen [1]), da ihre Gemeinden seit der letzten Pest verarmt und verödet wären. Von dem durch den Ablaßhandel erzielten Erlös fällt ihnen der Löwenanteil zu (C I. 78—84, A, B, C). In ihren Gemeinden vertreiben sie sich die Zeit meistens mit der Jagd. Wenn aber einmal wieder „Verstand" und „Gewissen" zur Geltung kommen, dann werden sich die Geistlichen wieder mehr mit dem *placebo* und *dirige* als mit der Jagd beschäftigen und mehr ihren Psalter als Wald und Busch durchsuchen müssen. Wenn sie aber dann noch auf die Jagd und Falkenbeize gehen, werden sie ihre Pfründen verlieren (C IV. 467—470, B, C). Heute kann wohl ein Pfarrer einen Hasen auf dem Felde auftreiben; er versteht es auch, sich als gewandter Vermittler an Versöhnungstagen [2]) aufzuspielen [3]) und mit dem Verwalter abzurechnen, aber er ist nicht den geringsten wissenschaftlichen Anforderungen seines Amtes gewachsen (C VIII. 32 ff. = B V. 424 ff).

Die Pfarrherrn.

Der sporttreibende Geistliche.

Es ist bezeichnend, daß bei der Charakteristik der sieben Todsünden *sleuthe* seine Personification in einem Priester findet. [4]) Der Priester schläft über seinem Gebet ein und kann nur mit Mühe geweckt werden (C VIII. 6 ff., B, C). Er verspricht eine Reihe Gelübde zu tun, die er am andern Morgen vergessen hat (ib. 13, B, C); er erfüllt weder die ihm vom Beichtvater auferlegte Buße noch bereut er seine Sünden (ib. 14 f., B, C), die er vielleicht zwei Mal in zehn Jahren

Unwissenheit, Unfähigkeit u. Nachlässigkeit des unteren Clerus.

[1]) Vgl. dazu die gegenteilige Schilderung vom Pfarrer in Chaucers C. T. Prol. v. 507 ff., wo jener im Gegensatz zu den andern Geistlichen als das Ideal eines Seelsorgers dargestellt wird.

[2]) Termine zur Beseitigung von Streitigkeiten vgl. Skeat Notes p. 67 zu 196.

[3]) Dasselbe wird bei L. von den Mönchen berichtet (vgl. unten), während Chaucer im Prolog zu den C. T. (ebenso wie Gower; vgl. unten) diese Funktion den Bettelmönchen überträgt (C. T. Prol. v. 258.)

[4]) Vgl. C VIII. 30 und Skeat Notes p. 137, Note zu C VIII. 19. Andererseits scheinen einige Verse im Passus VIII. 1—29, auf einen Laien zu deuten, z. B. 10, 14, 27.

beichtet (ib. 28 f., B, C). Die Gefangenen besucht er nicht, dem Kranken bringt er keine Hilfe. Nachtgebete und Fastenvorschriften hält er niemals (ib. 21, 25, B, C); an Fasttagen liegt er, sein Liebchen im Arm, im Bett und wartet, bis Morgenandacht und Frühmesse vorüber sind (ib. 26 f., B, C); er verläßt sich getrost auf die Fürbitten der Bettelmönche (vgl. unten).

Wenn in einer lateinischen Urkunde ein Wort falsch geschrieben oder ausgelassen ist, so wird sie für ungültig erklärt, und der Schreiber als unfähiger Mensch betrachtet. Dieselbe Beurteilung verdient der Geistliche, der sich Fehler bei der Messe zu schulden kommen läßt (C XIV. 117—123, B, C). Er soll kein Gebet wegen allzu großer Eile überspringen, sondern seinen Messedienst gewissenhaft durchführen; er darf sich nicht mit dem Gedanken über seine Pflichtverletzung beruhigen, daß ja der Glaube allein auch schon selig mache (C XVIII. 117—121, B, C). Heute versteht der Priester zwar Reime von *Robin Hood* oder *Randolph* [1]) vorzutragen, aber er kennt keinen Vers über Christus oder die Jungfrau Maria (C XVIII. 11 f., B, C). Trotz seiner dreißigjährigen, priesterlichen Tätigkeit kann er kein *solfa* singen und keine Heiligenlegende erzählen. Er versteht weder einen Vers aus dem Psalter noch eine Zeile aus dem Canon oder den Dekretalen zu lesen (nur B) und ist nicht imstande, einen Satz aus Cato oder irgend einem Kirchenschriftsteller zu übersetzen (C VIII. 30—34 = B V. 422—428). Selbst das *pater noster* kann er nicht fehlerfrei hersagen (C VIII. 9, B, C). Er findet eben mehr Gefallen an zweideutigen, freierfundenen Skandalgeschichten oder an einem Sommerspiel der Schuhmacherinnung (nur B V. 473) als an den Worten der vier Evangelisten (C VIII. 22 ff., B, C, vgl. C XVI. 44 ff., B, C). Seine pikanten Schwänke gibt er im Wirtshaus oder gar in der Kirche zum besten (C VII. 18 f.; vgl. XVII. 259, B, C).

Trinksucht des unteren Clerus.

Ein großer Teil seines Lebens spielt sich an erstgenannter Oertlichkeit ab. So finden wir ihn auch in der drastisch geschilderten Wirtshausscene in Gesellschaft der Clarice aus der Hahnengasse, einer öffentlichen Dirne, vertreten (C VII. 366, A, B, C). Auch läßt der Dichter einen irischen Priester erklären, daß ihm das Gewissen wenig Sorge mache, wenn er

1) Vgl. Skeats Notes p. 136 f, zu v. 11.

nur stets das nötige Geld für gutes Bier zur Verfügung hätte, ein Bekenntnis, das er und seine Gefährten mit Flüchen wie „bei Gottes Herzen“ und „bei den heiligen Nägeln“ zu bekräftigen suchen. (C XXIII. 221—227, B, C). So erfüllt der Priester das Gebot, in seiner Rede bescheiden und demütig wie ein Lamm zu sein (C XI. 83, A, B, C)!

Aeußeres Auftreten des Priesters.

Auch in seinem äußeren Auftreten ist wenig von Demut zu bemerken; vielmehr zeigt sich deutlich eine gewisse Gefall- und Putzsucht in seiner Garderobe (C XVII. 255, B, C; C XVIII. 71, nur C). Viele stolzieren mit spitzen, modernen Schuhen [1]) und modefarbenen Röcken umher (C XXIII 218 f., B, C); andere tragen am silbernen Gürtel lange Messer oder kurze Degen oder Dolche mit goldeingelegtem Griff statt des Rosenkranzes oder der heiligen Schrift (B XV. 116—121, nur B, C XXIII. 219, B, C). So schänden viele Priester die heilige Messe durch ihren gottlosen Lebenswandel und ihre Unwissenheit (C XIV. nur C).

Habsucht des unteren Clerus

Die Geldmittel zu ihren vornehmen Alluren verschaffen sie sich auf alle mögliche Weise: so ist auch unter dem niederen Clerus Geiz und Habsucht zu finden. Peter erklärt, daß er trotz seines langjährigen Aufenthaltes in London die von den Bettelmönchen gepriesene christliche Nächstenliebe und Mildtätigkeit niemals bemerkt habe; im Gegenteil, alle seien habsüchtig und geizig gewesen (C XVIII. 286—292, B, C.) [2]). So verlangt der Priester, der das Volk unentgeltlich lehren sollte (C XIV. 105, B, C), Geld für seine Messen (C IV. 279 f., A, B, C.) Er, der stets das Brevier zum beten zur Hand haben müßte, verrichtet seine Gebete ohne Aussicht auf gute Bezahlung nur mit Widerwillen (B XV. 122 f., nur B). Der Geistliche aber, der sich seine Messen bezahlen läßt, muß mit diesem zeitlichen Lohn zufrieden sein (C IV. 313, A, B, C). Nach der Auffassung Langlands soll der wirklich fromme Diener Gottes, in absoluter Armut lebend, sich der Fürsorge des Himmels anvertrauen und nicht um sein leibliches Wohl besorgt sein; ihn werde Gott nie verlassen (vgl. unten L. und die „armen Priester“ Wycliffs). Heute aber rechnet der Geist-

---

[1]) Vgl. Gower M. O. 23394.

[2]) Vgl. auch C I. 103 f (nur C), C III. 247 f (nur C); C IV. 211, (A, B, C); C XII, 230 f (B, C); C XVI. 13 = B XIII. 11 (deutlicher); C XVIII. 200 ff (B. C), B XV. 406 ff., (nur B).

liche auf die Einfalt und Freigebigkeit des ungebildeten Volkes, das unwürdige Seelsorger im Uebermaß unterstützt (C XVII, 272 f., B, C) [1]), oder auf den Unterhalt durch die Kirche, auf den er auf grund seines Titels und seiner Tonsur Anspruch erheben zu dürfen glaubt (C XIV. 112 ff., B, C). Allerdings sollte der Zehnte nach dem Beispiel Peters [2]) (C IX. 101 f., A, B, C) von allen ehrenhaften Christen, besonders den reichen — die armen sind davon entbunden (C XIV. 84, nur C) — bereitwilligst entrichtet (C XIV. 73 f., nur C, C XVIII. 70, nur C), andrerseits aber aus den Händen von Wucherern, Volkserpressern, betrügerischen Speculanten, Maitressen und Dirnen vom Clerus entschieden zurückgewiesen werden (C IX. 78, A, B, C; C XIV. 75, nur C; C XVII. 259, B, C; B XV. 411 f., nur B, etc.). [3]) Besonders vor den Geschenken reicher Wucherer warnt der Dichter nachdrücklich. Ihr Zehnte ist noch verwerflicher als derjenige der Dirnen (C VII. 306 ff., nur C.) Selbst ihre Gabe an Speise und Trank oder Kleidungsstücken soll der charaktervolle Geistliche keiner Annahme würdigen (B XI. 275 f., nur B). In Wirklichkeit aber gelangt gerade viel unehrlich erworbenes Geld und Gut in die Hände nichtswürdiger Priester und Pfarrer oder Subdiakone und Büttel der geistlichen Gerichte (C XVII. 274—77, B, C). Der Geistliche jedoch, der bewußt solche Schenkungen annimmt, macht sich desselben Vergehens schuldig und derselben Strafe verdient wie der Betrüger selbst (C VII. 300—305, nur C).

Doch wie gewonnen — so zerronnen (C XVII. 278, B, C, vgl. B V. 267, nur B)! Zwar sollte der Zehnte zur Unterstützung der Armen verwendet werden (C XVII. 256 f., B, C; C XVIII. 69, nur C), allein der Priester gibt ihn für seinen

---

1) Ebenso bei den Orden (vgl. unten).

2) Vgl. Chaucers Canterbury Tales: The Prologue V. 539 f. Ueberhaupt hat Chaucers Plowman manche Züge mit dem Langland'schen Pflüger gemeinsam.
Man vgl.: A trewe swinkere and a good was he,
Livinge in pees and parfit charitee.
God loved he best with al his hole herte (Prol. 531—3),
und vor allem: He wolde thresshe, and ther — to dyke and delve.
For Christes sake, for every povre wight
Withouten hyre, if it lay in his might (Prol. 536 ff).
In auffallendem Gegensatz hierzu steht die Schilderung der Landarbeiter durch Gower (vgl. V. C, 559 ff. = M. O. 26425 ff).

3) Dieselbe Aufforderung ergeht an die Orden (vgl. unten).

eigenen Bedarf oder für den seiner Maitresse aus (C XVIII. 68—71, nur C, vgl. aber B XV. 130, nur B; C IV. 187 ff., A, B, C). Ein anderer rackert sein Geld geizig zusammen, das nach seinem Tode bei Ermangelung einer testamentarischen Verfügung des Erblassers dem Bischof reichliche Mittel zu seinem Privatvergnügen liefert (B XV. 134 f), oder lachenden Erben zu einem gottlosen Leben verhilft (C XVII. 279 f, B, C, vgl. B XII. 53 ff., nur B). Deshalb sollen sich die Lords bei ihren Stiftungen und Schenkungen vorsehen, daß die Ironie des Schicksals nicht gerade jenen ihr Geld in die Hände spielt, die Spötter und Verächter der Kirche sind (C XVII. 281 ff., nur C).

Heuchelei des Clerus: — Differenz zwischen seinen Worten und Taten.

Das sittliche Verantwortlichkeitsgefühl fordert, daß der, welcher zu tadeln und strafen berechtigt ist, sich selbst von jeder Schuld frei weiß; sonst sieht er den Splitter in seines Bruders Auge und den Balken in seinem eigenen nicht. (B X. 258—69, 284, nur B). Der Geistliche soll niemanden durch leeren Schein zu betrügen suchen, sondern, wahrhaftig in Worten und Werken so leben, wie er es von andern in seinen Predigten fordert [1]) (B X. 251—255, 270—73, nur B). Dann würden sich die Laien ihrer heftigen Angriffe auf den Clerus enthalten [2]) und nicht mehr wagen, die Priester stumme Hunde zu schelten (B X. 286—290, nur B), sondern ihrer Tätigkeit wieder Interesse und Vertrauen entgegenbringen (vgl. auch C XVIII. 250 f, B u. C). Allein es ist ein immer wiederkehrender Vorwurf des Dichters, daß zwischen den Worten und Taten des Clerus ein auffallender Widerspruch besteht (C V. 118, B, C,; C VI. 141 ff, A, B, C; C X. 19, nur C; B X. 270 ff, nur B; C XII. 235 f, B, C; B XII. 51 f, nur B; C XVI. 88, B, C 94, nur C; C XVIII. 83, nur C). Gute Lehren erteilen, ohne sich selbst darnach zu richten, ist Heuchelei: So sitzen heute Pharisäer und Schriftgelehrte auf Moses Stuhl (C XII. 235 ff, B, C). Die Heuchelei gleicht einem weiß beschneiten, jedoch im inneren von giftiger Schlangenbrut bewohnten Düngerhaufen oder einer frisch getünchten, im inneren aber feuchten Wand (C XVII. 263—269, B, C). So schauen die Priester wie unschuldige Lämmer aus und sind in

---

1) Dieser Aufforderung kommt der Pfarrer in Chaucers C. T. Prol. nach (vgl. 496 ff, 527 f).

2) vgl. auch C XIII. 34 f, (B C); B XII. 19 (nur B), Bettelmönche.

Wirklichkeit Wölfe (C XVII. 270, nur C; vgl. aber B XV. 200). Sie gleichen einem unechten Geldstück, das außen eine gute Prägung zeigt, im inneren jedoch aus wertlosem Metall besteht: sie tragen die äußeren Zeichen des Christentums, aber das Gold ihrer Seelen hat seinen Wert durch die Legierung mit dem Unedelmetall des Lasters verloren (C XVIII. 72—84, B, C).

Ansicht über den Wert der Bildung u. Wissenschaft sowie über die Bedeutung des Clerus im allgemeinen.

Die Ansicht über den Wert der wissenschaftlich-clerikalen Bildung sowie über die Bedeutung des Clerus für die Seelenkultur der Menschen hat Langland im Laufe seines Lebens einer Revision unterzogen. Vor dem Bruch mit *Clergy* (A XII. 34 f, nur A), vertritt der Dichter von seinem Standpunkt der Prädestinnationslehre (vgl. unten) die Auffassung, Bildung, Wissenschaft und Clerus seien auf die Erlangung des Seelenheiles vollkommen einflußlos. Alle Gelehrsamkeit hat die wissenschaftlichen Größen der alten Zeit nicht retten können. Die kirchliche Lehre hat sie in die Hölle versetzt (C XII. 211—220; 289 ff, A, B, C). Christus selbst dachte gering von Wissen und Gelehrsamkeit (C XII. 275 ff, A, B, C). Meistens hat sogar der Ungebildete mehr Aussicht, in das Reich Gottes zu kommen, als der Gebildete; Gelehrsamkeit ohne Gnade ist wertlos (C XII. 283 ff, B, C). Deshalb scheint unserem Dichter der geringste Anteil an der göttlichen Gnade begehrenswerter als alle Bücherweisheit (C XII. 224 - 227, nur C),[1]) eine Auffassung, an welcher der alles Heil unmittelbar von der göttlichen Gnade erwartende Dichter auch noch nach seiner späteren Anerkennung des Wertes von Bildung und Wissen festhält,[2]) Oft findet ein einfaches *Pater noster* aus demütigem Herzen mehr Gnade vor Gott als große Gebetsübungen der Geistlichen (C XII. 292—96, A, B, C), die zuweilen infolge ihrer Unbarmherzigkeit gegen ihre Mitchristen, ihrer Habsucht und Heuchelei

---

1) Ac ich countresegge the nat, clergie· ne thy connynge, scripture;
Tha tho so doth by ȝoure doctrine· doth wel, ich leyue.
Ac me were leuere, by oure lorde a lippe of godes grace.
Than al the kynde witt that ȝe can bothe and connynge of ȝure bokes (C XII. 224—227).

Diese Verse charakterisieren sich schon durch ihren vermittelnden, versöhnenden Ton als ein Nachtrag der C Version. Der Dichter steht, was die grundsätzliche Seite anbetrifft, noch auf dem Standpunkt von A, aber die Form ist weniger schroff als dort.

2) vgl. auch C XVI. 178—180 (in dieser Fassung nur in C).

der göttlichen Barmherzigkeit verlustig gehen (C XII. 228 ff, B, C). Auch werden gerade die Cleriker als die verantwortlichen Führer für ihre Verfehlungen mehr zur Rechenschaft gezogen als jeder andere (C XII. 297 ff, B, C).

Später betrachtet Langland wissenschaftliche Bildung[1]) und Clerus als zwei nützliche Faktoren für das Seelenheil (C XV. 35 ff; 43 ff; 99 ff, B, C). Wie ein Blinder keinen erfolgreichen Schlag gegen seinen Feind führen kann, so versteht auch der nicht tatkräftig die Sünde zu bekämpfen, der ihre Gefahren infolge seiner Unwissenheit nicht zu erkennen vermag (C XV. 50—53, B, C). Von zwei ins Wasser gefallenen hat derjenige die meiste Aussicht auf Rettung, der schwimmen kann (C XV. 104—113, B, C). So kann sich auch der Gebildete leichter aus dem Sumpf der sündigen Welt retten. Schließlich enden des Dichters Reflexionen über diese Frage in dem Compromiß, daß Christus den Trank der Liebe weder aus einem Graben noch aus tiefer Gelehrsamkeit geschöpft habe, sondern aus der Gemeinschaft der christlichen Seelen (C XXI. 408, nur C).

Der Clerus selbst ist für die religiöse Erziehung des Volkes und deshalb für die Erhaltung des Staatskörpers von großer Wichtigkeit, wie er ja bereits früher einmal in der ersten Jugend des Dichters für diesen den Begriff des *Dobet* verkörperte (A IX. 76—85, A, B, C, vgl. A XI. 185 ff, 169 ff, nur A, — B X. 249 ff, nur B).[2]) Der Priester ist der Stellvertreter Gottes; ohne seinen Beistand wären wir alle verloren (C XV. 70 f, B, C). Er schult den natürlichen Verstand durch seine Belehrung und Predigt zur Aufnahme des Christentums (C XV. 52 f, B, C); seine Worte verkündigen die Wahrheit (C XV. 66, B, C); denn er kennt die Wahrheit, darnach Christen und Heiden verlangen (C II. 88 f, A, B, C). Im Kampfe gegen den Antichristen gab der heilige Geist den Priestern Verstand und Beredsamkeit, um durch die Gewalt der Sprache ihren Lebensunterhalt ehrlich erwerben zu können (C XXII. 229—233, B, C). Der Clerus besitzt die Schlüssel zu den geistigen Gütern der Kirche, über die er nach eigenem Ermessen walten

---

1) Allerdings unter Vorbehalt: Die Gefahren von Wissen und Gelehrsamkeit verkennt der Dichter auch jetzt noch nicht; vgl. z. B. C XV. 72 ff; XVI. 179 ff etc.

2) vgl. Mensendiek p. 11.

kann (C XV. 54 f, B, C). Vor allem vermittelt er uns die Segnungen des heiligen Abendmahls (B XII. 85—89, nur B). Wie der alte Priesterstand (C XV. 58—63, B, C), so genießt auch der heutige Clerus mit Recht gewisse Privilegien: er ist von harter Arbeit, vom Schwur vor dem Gericht und von der Heerespflicht entbunden (C VI. 53—67, nur C). Sein Bedauern über sein früheres, brüskes Vorgehen gegen *Clergy* Ausdruck verleihend, [1]) gibt der Dichter jedem den Rat, die Mission und die Wissenschaft des Clerus nicht zu unterschätzen und ihm sein verantwortungsvolles Amt nicht durch unnötige Opposition zu erschweren (C XV. 64—69, B, C).

Der Clerus in seinem Verhältnis zum Volk.

Wie einerseits bei einem pflichtgetreuen, würdigen Priesterstand von der Kirche ein guter Einfluß auf die Christenheit ausgeht, so gereicht sie andererseits der Menschheit zum Verderben, wenn ihre Vertreter schlecht sind. Dann leidet der Glaube darunter, und das ganze Volk sündigt nach dem Vorbild des Clerus. Ein dürrer, unbelaubter Baum läßt auf eine kranke Wurzel schließen. Ebenso ist die Sittenlosigkeit und der Unglaube eines Volkes ein Beweis für die mangelhafte oder schädliche Erziehung durch die Geistlichkeit. Denn die Pfarrer und Priester sind die Wurzel des Glaubens: wie bei einem Baum mit fauler Wurzel keine Aussicht auf Blüten und Früchte besteht, so kann man auch von untauglichen Vertretern der Kirche nichts gutes für das Volk erwarten; erfüllt aber der Clerus in jeder Beziehung seine Pflicht, so wird durch sein gutes Beispiel weit mehr als durch seine Predigten auch eine Besserung des Volkes erzielt werden (C XVII. 241—263, 271, [lat. Passus,] B u. C). Der Priester ist das Salz der Erde. [2]) Das Salz erhält das Fleisch frisch; ohne Salz schmecken Fleisch und Fisch fad. So soll auch der Clerus durch seine seelsorgerische Tätigkeit das Volk vor Sünde bewahren und durch sein eigenes Beispiel stets das treibende Moment zur immer größeren Vollkommenheit bilden. Der Geistliche muß wie ein Bannerträger der Schar vorausschreitend den Folgenden als leuchtendes Vorbild dienen (B XV. 421—429, nur B). Denn der Ungebildete richtet sich ganz nach der Handlungsweise des Priesters; er glaubt den Worten seines Lehrers und folgt vertrauensvoll seinem Beispiel (C XV. 52 f.; 122 ff., B C) wie

[1]) vgl. C XIV. 199 ff, besonders 220—235, B, C.

[2]) vgl. Chaucer's Somnours Tale, D 2196.

der Vogel dem Lockruf des Voglers (B XV. 466—472, nur B). Wenn deshalb der Führer in seiner Unwissenheit oder Nachläßigkeit die ihm anvertraute Herde einen falschen Weg führt, fallen beide in den Graben (C XV. 124 f., B u. C, vergl. B X. 274 ff., nur B). So werden heute viele Pfarrkinder durch untaugliche Priester der ewigen Verdammnis statt dem ewigen Leben zugeführt (C XVI. 15 f., B u. C; vergl. B X. 277 ff., nur B).

Verantwortlichkeit des Clerus

Der Macht und der Bedeutung des Clerus entspricht auch seine Verantwortlichkeit. Wie der Verwalter eines Gutes weit mehr für dessen rationelle Bewirtschaftung und finanzielle Verwaltung dem Besitzer verantwortlich ist als die angestellten Knechte, so trifft auch den Clerikers als den geistigen Führer weit mehr Schuld für die Vernachläßigung seiner Pflichten als seine Schützlinge (C XII. 297—303, B, C). Deshalb sollen alle Geistliche, die zur Ausbauung der Kirche berufen sind, sich das Schicksal jener Zimmerleute, die zwar die Arche Noa's gezimmert, aber in der Flut selbst ihr Leben verloren hatten, zur Warnung dienen lassen; sie sollen ihre Pflicht gewissenhaft erfüllen, auf daß sie nicht das gleiche Geschick ereile (C XII. 238—253, B, C).

Priestereinsetzung. Priesterlicher Nachwuchs.

Bei der großen Verantwortlichkeit, Macht und Bedeutung des Clerus müßte bei der Auswahl des priesterlichen Nachwuchses mehr Sorgfalt und Vorsicht beobachtet werden. Priester, die nicht imstande sind, das *sapienter* zu verstehen und ihre Messen zu lesen, sollten nicht vom Bischof ordiniert werden. Geschieht dies doch, so verdienen beide scharfen Tadel; denn Unwissenheit, lautet ein alter Rechtsspruch, schützt vor Strafe nicht (C XIV. 124—128, B, C; vergl. B XI. 294 f., nur B). Keiner soll die Tonsur erhalten, der nicht aus einer Freisassenfamilie stammt und nicht der Sohn rechtlich getrauter Eheleute ist (C VI. 63 f., nur C). Es ist traurig, wenn der Priester sich nicht auf eine angesehene Verwandtschaft und innere Bildung berufen kann, sondern nur auf die äußeren Zeichen seines Standes, auf Tonsur und Titel (C XIV. 112 ff., B, C). Wir erfahren auch an anderen Stellen, weshalb der Dichter gerade auf die Herkunft aus legitimer Ehe so großen Wert legt: Die Fehler des Vaters gehen meistens auf den Sohn über (C XI. 243 f., = B IX. 145 ff.), wie ja ein alter und kranker Baum keine guten Früchte hervorbringen kann (C XI. 206, 244 = B IX. 147 ff., vergl. C III. 27, B, C). Patriarchen und Propheten (C), Beichtväter und

Päpste (C), Jungfrauen und Märtyrer, Mönche und Einsiedler (A) gingen aus ehrbaren und ehelich getrauten Familien hervor (C XI. 204 f., A, B, C); Kinder unehelicher Verbindungen dagegen scheinen von der Gnade Gottes ausgeschlossen zu sein (C XI. 208 ff., nur C); vgl. C IV. 190, nur C). Es sind meistens habgierige Betrüger oder leichtsinnige Verschwender ohne Liebe und Gefühl für ihre Mitmenschen (C XI. 297—303, A, B, C; B IX. 118—122, A, B; vgl. C XI. 212 ff).

Studiengang des Clerikers.

Von dem Studiengang des Clerikers erhalten wir ein in großen Zügen entworfenes Bild, das des Verfassers eigene Erlebnisse und Eindrücke aus seiner Scholarenzeit widerspiegelt [1]) und erkennen läßt, welch' sittlichen Ernst und eifrige Wissensfreude er dem Studium entgegenbrachte (C XII. 103 f., A, B, C). Der Weg zu *clergie* („Gelehrsamkeit") führt nach der Anschauung des Dichters über Demut, Armut, Keuschheit, Mäßigkeit, Geduld, Schweigsamkeit und Einfachheit. So wird man ein vollkommener Priester (C XII. 107—113, A, B; C allgemeiner).

Innerhalb des geistlichen Lehrplans, dessen Hauptfächer kurz angeführt werden, steht Langland dem Studium der mathematischen Fächer und der Astronomie ablehnend gegenüber: diese schwer verständlichen Disziplinen grenzen für ihn an Zauberei. Er erteilt deshalb den warnenden Rat, sich nicht mit aussichtslosen Schwarzkünsten, wie der Chemie des Albertus Magnus und ähnlichen Experimenten zu befassen; sie alle sind zum Betrug und Unglück der Menschen vom Teufel erfunden (A XI, 152—161, A, B). Hier spricht der Verfasser ganz die Ansicht seiner Zeit aus. [2]) Dieser Ausfall gegen schwierige Studien fehlt in C ganz, während der B Text um die Aufzählung der nur in A erwähnten *nigromancye* und *perimancie* gekürzt ist. Der überaus herzlichen Aufnahme bei *Clergye* widmet der Dichter in der A Version warme Dankesworte, die in B etwas abgeschwächt, in C dagegen ganz ausgelassen sind (A XI. 170 bis 175, A, B). Der Aufenthalt in einer Schule oder einem Kloster erscheint dem Dichter nachträglich geradezu als der Himmel auf Erden; er lobt ihre fleißigen und genügsamen Bewohner (C VI. 153—156, B, C), von denen er die weniger Be-

1) Vgl. Mensendieck p. 13 ff.

2) Mensendieck p. 22 f., vgl. auch Chaucers F. The Frankeleyns Tale v. 1123 ff., 1264 ff.

mittelten der wohlwollenden Unterstützung der Reichen anempfiehlt (C X. 35 f., A, B, C; vgl. B IV. 125, nur B).[1])

Langlands Ausführungen über die hohen Aufgaben und Pflichten sowie über den kulturellen Wert des Clerus beweisen zugenüge, welch' erhabene Auffassung jener von dem geistlichen Stande hatte, und welch' lauteren Motiven seine schonungslose Kritik der kirchlichen Mißstände entsprang.

Die alten Mönchsorden.

Die Kritik der Orden läßt manchmal keine ganz scharfe Scheidung zwischen den alten Mönchsorden und den Bettelorden erkennen. Dies gilt hauptsächlich von der Polemik gegen die Bereicherungsmanie der Kongregationen; denn die hierbei beliebte Methode der Stiftungen und Vermächtnisse war bei alten wie jungen Orden die gleiche.[2])

Prinzipielle Stellung des Dichters zu den Orden.

Im Prinzip steht der Dichter der Institution der Mönchsorden sympatisch gegenüber; denn unter denen, welche am Baum des Lebens den Platz an der Krone und somit an der Sonne einnehmen, werden auch die Mönche aufgezählt, während die Vertreter der *Vita activa* den unteren und breiteren Teil des Baumes inne haben.[3]) Diejenigen, welche durch unbeugsame Willensverneinung in absoluter Keuschheit leben, sind höher zu schätzen, als jene, welche den Trieben der Natur folgen (C XIX. 71—100, nur C; vgl. aber B XVI. 67—72). Trotzdem erblickt Langland in der Ehe ein heilsames und notwendiges Zugeständnis an die Natur; denn es sei besser, zu heiraten als in namenlosem Sehnen brennend schließlich die Befriedigung in den Armen der Dirne zu suchen[4]) (C XI. 284 ff., B, C; B XI. 389, nur B).

Wie im Priesterstand so sah der Verfasser in seiner Tugend auch in einer Ordensgemeinschaft den Begriff des *dobet* ver-

---

1) vgl. die dementsprechende Schilderung des Scholaren in Chaucer's C. T. Pr. v. 293 ff., 299 ff.

2) C XVII. 235 ff. = B XV. 75 ff. (Bettelmönche); B XV. 82 ff., nur B (Mönche); C XVIII. 35 f., 41 ff. (Mönche, Bettelm.) = B XV. 302 f. (Mönche); ib. 47 (Mönche) = ib. 306 (Bettelm.); ib. 52 (Mönche, Bettelm.) = ib. 312 (Mönche), ib. 54 = ib. 315 (Mönche, Chorherrn); ib. 59 (freres, monkes etc.) = ib. 320 ff. (freres); B XV. 409 ff., nur B (Eremiten, Mönche, Bettelmönche).

3) Die Randnotiz in Skeat's Ausgabe Seite 332: Wedded men . . . the sun widerspricht betreffs der verheirateten Männer dem Sinne Langlands.

4) vgl. dazu Chaucer: Wive of Bath's, Prologue v. 95—150.

körpert (A IX. 82 f, A, B, C; vgl. A XI. 188, nur A).[1] Wenn es je einen Himmel auf Erden gibt, so ist er in einem Kloster oder einer Schule zu finden. Im Kloster wohnt Friede, Gehorsam und Wissensdrang, in der Schule gegenseitige Liebe und Demut[2] (C VI. 153—156 = B X. 300—305; 303 f. nur B). Lobend hebt der Dichter die Beschränkung der Mitgliederzahl der alten Orden in wohltuendem Gegensatz zu den Bettelmönchen hervor (C XXIII. 264 f, B, C). Ihren religiösen Uebungen spricht er dadurch eine indirekte Anerkennung aus, daß er *sleuthe* nach der Beichte versprechen läßt, in Zukunft regelmäßig die Morgenandacht und Messe zu besuchen und alle Gebetsübungen zu verrichten, wie wenn er ein Mönch wäre (C VIII. 67, A, B, C). Der Ordensgründer und ihrer Bestrebungen gedenkt er ebenfalls nur mit dem Ausdruck höchster Ehrerbietung und Anerkennung (C V. 117, B, C; B XV. 413 f, nur B).

Habsucht der Mönchsorden.

Bereicherung der Klöster.

Die Kirche erwartet, daß die Mönche ihren Ordensregeln stets treu bleiben und ihren Vorgesetzten Gehorsam erweisen (C VI. 144, A, B, C; C X. 221 f, nur C; B X. 291, nur B; B XII. 38, nur B). Allein auch sie begrüßen die Ankunft des Antichristen mit Glockengeläute, und das ganze Kapitel bringt ihm seine Huldigung dar (C XXIII. 59 f, B, C); auch sie läßt die Jagd nach Geld, Gut und Besitz ihre Mönchsgelübde oft vergessen (vgl. C. IV. 169, B, C; vgl. A III. 128; u. C IV. 203, nur C; vgl. aber B III. 164 = A III 158). Auch sie verehren das auf der Rückseite der Geldstücke eingeprägte Kreuz (C XVIII. 206 f., B, C). Vor allem sind sie unaufhörlich auf die Vergrößerung ihres ohnedies schon ungeheuren Besitzstandes bedacht (vgl. C XVII. 293, nur C). Allein sie sind weder einer Unterstützung würdig, da sie als Pfarrer ihre Pfarreien oft so vernachläßigen, daß der Regen durch das verwahrloste Kirchendach auf den Altar fällt und sich um die Armen ihrer Gemeinden nichts bekümmern (C VI. 165—168, B, C), noch der Hilfe bedürftig, da sie mit allem notwendigen versehen sind. Denn Suppe, Brot und Dünnbier sollte den Mönchen nach den Ordensregeln ihrer Gründer genügen (B XV. 310 ff, vgl. 413 ff, nur B). Deshalb läßt der Dichter

---

[1] Doch wohl nur in einem alten Mönchsorden, vgl. Skeat Notes p. p. 213 f., Note zu C XI. 88 (mitte).

[2] Daß der Dichter jedoch dieses Lob in der Praxis nicht in vollem Umfange aufrecht erhalten kann, beweisen seine weiteren Ausführungen (vgl. unten p. 38, 40 f. etc.).

an die reichen Lords die Mahnung ergehen, ihre Stiftungen und Schenkungen einzuschränken. Sie handeln nicht klug, Mönche und Chorherrn auf Kosten ihrer Erben im Testamente zu bedenken (C VI. 164 f, B, C; C XVIII. 53—63, B, C). Der heilige Laurentius schenkte sein Hab und Gut nicht reichen Herren, sondern den Bedürftigen; er speiste die Hungrigen und Armen (C XVIII. 64 ff, nur C, vgl. C X. 71 ff; 175 ff, nur C). Andrerseits wird den alten Mönchsorden, ebenso wie früher dem Weltklerus und später den Bettelmönchen, der Rat erteilt, alle Schenkungen und Vermächtnisse zweifelhafter Existenzen zurückzuweisen (C XVII. 239 f. = B XV. 82 ff. [ausführlicher]; C XVIII. 32—43, nur C, vgl. aber B XV. 302 f, 409 ff, nur B). Das Volk wäre ihnen sicherlich dankbar dafür: die Lords würden ihre Untergebenen weniger ausbeuten, Kaufleute und Anwälte wären weniger geldgierig (C XVIII. 44 ff, B, C). [1])

Die weltliche Betätigung der Mönche.

Der Wirkungskreis der Mönche ist das Kloster. Der heilige Gregor vergleicht deshalb einen Mönch, der seine klösterliche Stätte verläßt, mit einem Fisch, der an's Land zu kommen sucht. [2]) Denn wie der Fisch auf trockenem Boden zu Grunde geht, so verliert sich auch die Frömmigkeit des Mönches im Verkehr mit der profanen Welt (C VI. 147—152, A, B, C). Der Mönch soll deshalb nach der Weisung des Benedictus, Dominicus und Franziscus im Kloster bleiben (C V. 116 f, B, C.) und nicht kreuz und quer durch's Land ziehen, um bei Frauen die Beichte zu hören (A XI. 199 ff, nur A), oder um nach Rom oder Rochemadore [3]) zu reisen (B XII. 36 ff, nur B). Heute jedoch reiten die Mönche oder Chorherrn auf stolz aufgeschirrtem Zelter [4]), einen Dolch oder Degen an der Seite (A XI. 211, nur A), durch die Straße oder von einem Landgut zum andern und spielen sich als große Herren auf. Sie halten sich eine Meute für die Jagd [5]), kaufen sich Ländereien zu Privatzwecken und sind bekannte Vermittler an Versöhnungsterminen [6]) (C VI. 157—161, A, B, C). Dabei haben sie mehr Verwünschungen

---

1) Streng genommen entspricht der Ausdruck *friars* in der Randnotiz in Skeats Ausgabe p. 309 nicht dem Text der C Version (vergl. C XVIII. 47), sondern nur dem der B Fassung (vergl. B XV. 306).
2) vgl. Chaucers C. T. Prol. 179 ff. u. Gower (s. u.).
3) Stadt in Guienne an der Dordogne.
4) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 168 ff, 203, 207.
5) vgl. ib. v. v. 166, 178, 190 ff.
6) vgl. Skeats Notes zu C IV. 196.

und Flüche im Munde, als Regeln ihrer Gründer im Gedächtnis (A XI. 212 f, nur A). Sie lassen sich wie ein Fürst bedienen und herrschen ihre Diener an, wenn nicht alles nach Wunsch geht (C VI. 162 f, B, C). Denn seit die Mönche ihre Verwandten zu Rittern machen lassen (C VI. 76 f, nur C), beherrscht sie der Stolz, so daß ihre Gebete zu Gott um Erlösung von Krieg und Pest erfolglos bleiben (C XII. 58–61, B, C; vgl. C XVI. 230 f, B, C; B. XV. 419 f, nur B).

Zorn der Vorgesetzten, Neid der Mönche.

Oft kommt auch in der Stätte des klösterlichen Friedens der Zorn der Vorgesetzten, der Prioren, Superioren und Aebte mit unchristlicher Heftigkeit zum Ausbruch. Wegen der geringfügigsten Vergehen lassen sie den Delinquenten bei Wasser und Brot fasten oder gar mit Ruten peitschen, nachdem sie ihn zuerst vor versammeltem Kapitel abgekanzelt haben (C VII. 151–157, B, C). [1]) Zuweilen tritt auch der im Herzen zurückgehaltene Neid unter den Ordensbrüdern selbst unverhohlen hervor, wenn der Wein ihnen die Zunge löst. Dann gibt der Mönch alle unsauberen Geschichten und Geheimnisse seines Confraters zum besten, um ihn zu compromittieren (C VII. 158–163, B, C). Daß der Mönch zu den trinkfesten Männern gehört, erfahren wir aus der Wirtshausszene, wo Sir Peter neben Purnele von Flandern, einer der damaligen Bezugsquellen des Londoner Dirnentums, Platz genommen hat (C VII. 367, A, B, C).

Prophezeihung des Dichters hinsichtlich der Orden.

Alle Ordensbrüder aber sollten sich an das Schicksal des Templerordens [2]) erinnern, dem seine Besitzungen abgenommen wurden. Die Zeit, in der die Mönche in gleicher Weise ihre Habsucht büßen werden und „Vernunft" und „Recht" die Orden verdammen wird, läßt vielleicht nicht mehr lange auf sich warten (C XVIII 208–213, B, C). Dann wird ein König die Zahl der Klöster verringern und alle mönchische Niederlassungen unter staatliche Aufsicht stellen, bis ihre Bewohner sich bessern (C VI. 144 ff., A, B, C). Er wird die Orden reformieren, die unwürdigen Mitglieder bestrafen und so bei Nonnen und Mönchen eine Besserung herbeiführen (ib. 169 ff). Es ist bekannt, daß in gewisser Hinsicht dieses prophetische Wort unseres Dichters unter Heinrich VIII. in Erfüllung ging [1]).

Die Bettelmönche.

Da Langland in seinem vorgerückteren Alter vom Stand-

---

[1]) vgl. denselben Vorwurf gegen Bettelmönche B XIII. 108 f = C XVI. 118.
[2]) vgl. Skeat Notes p. p. 366 f., Note zu C XVIII. 209.
[3]) vgl. Skeat Notes p. 96, Note zu C VI. 169.

punkt des sachlich urteilenden Mannes sein jugendlich-stürmisches Verhalten gegen den Clerus — wenn auch nur in der auf theologisch-wissenschaftlichem Gebiet liegenden Streitfrage des Erlösungsproblems — verurteilen mußte, legt er sich anläßlich des herausfordernden Benehmens der Bettelmönche gegenüber seiner Person [2]) ernstlich die Frage vor, ob eine Kritik ihres Gebahrens im Interesse der Kirche nicht besser unterbliebe und prüft die Berechtigung des von seinen Gegnern vorgebrachten, dem Evangelium entnommenen Einwandes: Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es nicht nur sein gutes Recht, sondern sogar seine Pflicht sei, die Wahrheit offen zu sagen, zumal da der Inhalt seiner Aeußerungen ja bereits der ganzen Welt bekannt sei (C XIII. 34 f, B, C, vgl. B XIII. 19 nur B). Allerdings solle man weder als der erste mit Tadel beginnen (C XIII. 28—39, B, C), noch mit selbstgerechter Strenge über andere zu Gericht sitzen, da wir alle als sündige Menschen mit Fehlern behaftet seien (C XVI. 78 f, nur C, vgl. aber B XI. 208 f., nur B und C XIV. 208—214, B, C). Auch sucht der Dichter seine Kritik gegen die Bettelmönche hin und wieder dadurch abzuschwächen, daß er sich selbst durch den Mund von *conscience* und *pacience* weise Zurückhaltung auferlegen läßt (B XIII. 85, nur B; C XVI. 121, B, C).

Prinzipielle Stellung des Dichters zu den Bettelorden.

Wenn auch Langland in erster Linie den Bettelmönchen die Schuld an der Zerstörung der *unite* durch den Antichristen, dem jene folgen (C XXIII 58, B, C), beimißt, so verwirft er doch das Institut der Bettelorden nicht grundsätzlich. Wenigstens läßt er Peter erklären, alles notwendige für sie beschaffen zu wollen, wenn sie nicht schmeicheln, sondern die Kranken besuchen (C IX. 147 f., in dieser Fassung nur C). [2]) Auch *conscience* will jenen, die im Dienste einer religiösen Organisation einem Prior unterstehen, das Privilegium einräumen, ihren Lebensunterhalt sich erbetteln zu dürfen (C VI. 90 f, nur C) [3]) und erklärt sich bereit, durch die Aufnahme in die „Gemeinschaft" für sie sorgen zu wollen, vorausgesetzt, daß sie ihren Mitbrüdern Liebe erweisen und ihre Ordensgesetze halten (C XXIII. 242—49, B, C).

---

[1]) C XIII. 5—39 = B XI. 52—102 (ausführlicher), vgl. auch unten.

[2]) In A u. B sind die Bettelmönche nicht namentlich hervorgehoben (vgl. B VI. 149).

[3]) Ac it semeth nouht parfytnesse in cytees for to begge,
Bete he be obediencer to pryour other to mynstre.

Wie bei den alten Mönchsorden, spricht der Verfasser auch hier von den Gründern nur mit Hochachtung und Anerkennung (C V. 117, B, C; B XV. 413 f, nur B; C XXIII. 251 f, B, C).

Schlemmerei der Bettelmönche.

In Gesellschaft von *reson, conscience* und *clergie* soll der Dichter mit einem *master of divinity,* einem gelehrten Bettelmönche, speisen. Bei Gelegenheit dieser Schmauserei, die uns ein treffliches Beispiel für das bettelmönchische, nach Einladungen bei reichen Lords haschende Schmarotzertum liefert, [1]) führt uns der Dichter eine Reihe der markantesten Charaktereigenschaften dieser gelehrten Bettelmönche vor Augen. Da die geistige Nahrung des Augustin, Ambrosius und aller vier Evangelisten [2]) dem Magister nicht zusagt, werden ihm die köstlichsten Erzeugnisse einer raffinierten Kochkunst vorgesetzt: Pudding, Eberkeule, Kaldaunen, Spiegeleier, Gänse mit Speck und Fleischschnitten; [3]) dabei spricht er dem Wein unmäßig zu (C XVI. 47, 65 ff. = B XIII. 61 ff). Bevor er sich zu irgend einer Frage äußert, nimmt er stets einen kräftigen Schluck (ib. 112, B, C).

Während der *master* den besten Platz an der Tafel einnimmt (C XVI. 39, B, C), wartet *pacience* [4]) bescheiden an der Türe auf die milden Gaben der Tischgesellschaft, bis er von *conscience* hereingerufen, zugleich mit dem Dichter seinen Platz auf einer Seitenbank [5]) findet (C XVI. 31—42, B, C).

Unbarmherzigkeit und Geiz d. Bettelmönche.

Beide jedoch erhalten von den Leckerbissen des Bettelmönches nichts. Dieser weiß zwar, daß *dovel* die christliche Nächstenliebe ist, aber dennoch gibt er den Armen nichts (ib. 113—117, B, C); denn Doktoren und Kirchengelehrte haben mit den Bedürftigen kein Erbarmen (ib. 85 ff, B, C). [6]) Sie gefallen sich zwar darin, bei reich gedeckter Tafel oder beim Würfelspiel über Gott und Christentum in hochtrabenden Worten zu reden, (vgl. unten p. 42 ff), den Hungrigen aber jagen sie wie einen Hund von der Schwelle (C XII. 35—44, A, B, C). Ihnen ertönt das Lob

---

1) vgl. B X. 66 f, A, B; 92, nur B, C XII. 35 ff, 52 f, A, B, C; B X. 101 f, nur B; besonders: C VII. 287—295.

2) vgl. C VIII. 24, B, C.

3) vgl. dazu Sompnours Tale D 1838 ff.

4) Durch eine männliche allegorische Figur dargestellt, vgl. z. B. C XVI. 34, B XIII. 31; der Vertreter des ungebildeten, aber gut gläubigen, alles als Wille der göttlichen Weltordnung in frommer Einfalt hinnehmenden Volkes.

5) vgl. C X. 250 ff, nur C.

6) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 243—48.

Gottes aus der Kehle, dem gewöhnlichen Manne aus dem Herzen (C XII. 41, A, B, C; B X. 66 f, A, B); jenen liegt Gottes Wort auf der Zunge, diesem im Sinne (C XII. 52 f, A, B, C). Vor vielen Jahren zur Zeit des heiligen Franziscus war auch bei den Bettelmönchen die wahre Liebe zu finden (C XVII. 352 ff, B, C); heute aber ist sie den Klosterbrüdern verloren gegangen, wie die herzlose Behandlung der eigenen kranken confratres (C XVI. 118, B, C), und der Streit hinter den Klostermauern beweist (B XIII. 109, nur B).

Heuchelei u. Falschheit der Bettelmönche.

Allerdings predigen die Bettelmönche die christliche Nächstenliebe (C XVI. 113 f, B, C; C XVII. 287, nur C); allein es ist eine bekannte Tatsache, daß sie selbst nicht befolgen, was sie andern lehren (C XVI. 88, B, C; 94 117, nur C). Dies zeigt auch der *master of divinity* durch sein Verhalten, wenngleich er im selben Atemzug erklärt, daß derjenige *dobest* in sich verkörpere, der so handle, wie er andern lehre (C XVI. 127, B, C). Seine eigene lukullische Schlemmerei hält ihn nicht ab, *pacience* und den Dichter mit frommen, salbungsvollen Redensarten abzuspeisen. Im Gegensatz zu dem Bettelmönch werden ihnen bittere Speisen vorgesetzt: „Tue Buße“, „Wer bis ans Ende ausharret, der wird selig werden“, oder „Ich will dem Herrn meine Missetat bekennen“ usw. (C XVI. 52—60, 68 f, B [ausführlicher], C). *Pacience* drückt in kindlicher Einfalt noch seine höchste Befriedigung über diese besondere Bewirtung aus (ib. 59, nur C; 63, B, C). Auch vor versammeltem Volke verkündet der feiste und wohlgenährte Bettelmönch von den Leiden Christi und den Entbehrungen der Heiligen und predigt mit naiver Keckheit, wie Paulus Hunger und Durst erduldete (C XVI. 68—73, B, C), und wie sehr solche Bußübungen dem Seelenheil der Menschen förderlich seien (ib. 83 f, B, C). Alle vier oder fünf Orden [1]), die am Paulus-Kreuz predigen [2]), interpretieren den Text, wie es gerade der augenblickliche Zweck und der persönliche Vorteil verlangt (C I. 56 ff, A, B, C). Aber niemals legen sie ihren Predigten den Text *„periculum in falsis fratribus“* zu Grunde (2. Cor. XI., 26). Und doch wäre gerade darüber

---

1) vgl. C IX. 119 f, nur C; C X. 343, nur C; C XVI. 81, nur C; dazu Skeats Notes pp. 167 f, 200 (Schluß), u. Preface C Text p. L XXI.

2) C XII. 56, B, C; C XVI. 70, B, C; vgl. Skeat Notes pp. 238 u. 303.

das Volk aufzuklären; denn sie selbst gleichen diesen „falschen Brüdern" (C XVI. 74—77, 80 ff, B, C). Im Kampf der „Gemeinschaft" mit dem Antichristen fällt ihnen die Rolle der „falschen Propheten" zu (C XXII. 221 f, B, C). Bei ihnen findet *Falsnesse* (bei Langland von einer männlichen, allegorischen Gestalt vertreten) auf seiner Flucht vor des Königs Zorn gastfreundliche Aufnahme (C III. 220, A, B, C); sie ziehen ihm ein Ordensgewand an, damit niemand seine Herkunft erraten könne (ib. 239—242, A, B, C). In dem langen Zuge von Lügnern und Betrügern, der *mede* nach London bringt, werden in der B Version die Bettelmönche namentlich angeführt (B II. 182). Solche betrügerische Mendikanten will Peter nicht mit Lebensmitteln unterstützen (C IX. 73, B, C).

Wissenschaftliche Beschäftigung der Bettelmönche.

Es wurde schon kurz darauf hingewiesen, daß der Dichter besonders die gelehrten Bettelmönche für die während der Pause der Spielleute einsetzende (vgl. C XII. 35, A, B, C), gotteslästerliche Tischunterhaltung verantwortlich macht (C XII. 54 f, A, B, C; B X. 113 f, A, B; vgl. C XVII. 230 ff, B, C). So beginnt auch der *master of divinity*, nachdem er dem Wein tüchtig zugesprochen, über die Dreieinigkeit, das Lieblingsthema damaliger religiöser Streitigkeiten, zu sprechen (C XVI. 102, 110, B, C). Durch solche Dispute, an denen sich sowohl Cleriker wie Laien beteiligen, wird die Religion von ihrer Höhe herabgezerrt, da jeder Tor sie mit einigen Alltagsphrasen abfertigen zu können glaubt (A XI. 61 ff, nur A). Selbst viele Geistliche besitzen trotz ihrer Einbildung auf ihre logische Schulung nicht die nötigen philosophischen Kenntnisse, um über solche Fragen disputieren zu können (C XVIII. 113—116, B, C); es ist dem menschlichen Verstand überhaupt vorenthalten, die Mysterien des Glaubens zu ergründen. Die Theologie ist eben keine Wissenschaft. [1])

> Hit is no science sothliche bote a sothfast byleyue (C XII. 132, A, B, C).

Glaube und Wissenschaft.

Sie ist Angelegenheit des Herzens; ihr Verdienst beruht in ihrer Mission, die Liebe zu verkünden (C XII. 133 ff, A u. B ausführlicher als C). Sie bietet durch manch' dunkles Geheimnis

---

[1]) Der Dichter vertritt in dieser Frage den Standpunkt des Nominalismus (Duns Scotus) im allgemeinen und des englischen Scholastikers Wilhelm Occam im besondern (vgl. Moeller II. 458).

Anlaß zum grübeln; je mehr man aber darüber philosophiert, desto unfaßbarer wird manche religiöse Frage für den menschlichen Verstand (C XII. 129—131, A, B, C). Niemand kann alles wissen; die Allwissenheit ist Christus vorbehalten (C XVII. 214 f, B, C). Es ist deshalb töricht, Glaubensfragen verstandesgemäß erklären zu wollen. Gerade im Glauben ohne Beweis liegt das Verdienst des Glaubens:

For hadde neuere frek fyn wit the faith to dispute,
Ne man myghte have no merit ther-of myghte hit be preoued (ib. 159 f, B, C).

Theolog. Disputationen.

Gerade diejenigen werden von Christus gepriesen, die nicht sehen und doch glauben (C XXII. 179 ff, B, C). Kein Gelehrter kann Glaubensprobleme wie das der Dreieinigkeit [1]) wissenschaftlich begründen (C XII. 157, B, C). Warum Gott die Verführung Evas durch die Schlange zuließ (B X. 105 ff; 117 f; 124 f, A, B), [2]) weshalb Adam der Versuchung, den Apfel zu kosten, nicht zu entgehen suchte (B XII. 232 ff, nur B), warum alle Menschen für die böse Tat Adams verantwortlich gemacht werden (B X. 109 ff, nur B; vgl. aber A XI. 69), [3]) weswegen Gott den Verrat Judas' duldete (B X. 126, A, B), [4]) warum gerade dem Dieb am Kreuz die Gnade Gottes widerfuhr (C XV. 154 f, B, C), [5]) ob Porphyrius, Plato, Sokrates (L. schreibt Sortes), Salomon und andere Heiden gerettet sind (C XV. 192 ff, B, C) — alle diese Streitfragen der gelehrten Bettelmönche weiß der menschliche Verstand ebenso wenig zu beantworten, wie die Geheimnisse in der Natur (C XV. 157—161, B, C; vgl. C XIV. 196 ff, B, C). So werden wir mit einigen Streitthemen der damaligen theologischen Wissenschaft bekannt. Auch über das Erlösungsproblem läßt der Dichter zwei Minoriten sich äußern, bevor er selbst durch seine Prädestinationslehre dazu Stellung nimmt. Die beiden Bettelmönche vertreten den landläufigen, semipelagianischen Standpunkt, der unter starker Betonung des freien Willens den Widerspruch zwischen göttlicher Gnade und persönlicher Willensfreiheit zu überbrücken und eine Vermitt-

---

1) vgl. oben 19, Anm. 3 u. p. 42.

2) vgl. über diese Frage: C XXI. 211—239, B, C, u. B X. 435 ff. = C XXI. 214 f.

3) über die Stellung des Dichters dazu vgl. C XI. 233—244 = B IX. 142—150.

4) vgl. B XV. 258 ff, nur B.

5) vgl. C XII. 254 ff, A, B, C; C XV. 132 ff, B, C.

lung beider Lehren herbeizuführen suchte, ein Beginnen, das vom Dichter als halt- und erfolglos zurückgewiesen wird (C XI. 8—60, A, B, C). [1])

Trotz der nachträglichen Anerkennung der Wissenschaft und gelehrten Bildung verkennt der Verfasser auch später die Schattenseiten allzu großer Gelehrsamkeit nicht. [2]) Man soll nicht mehr wissen wollen, als notwendig und zuträglich ist. *Non plus sapere quam oportet sapere* (C XVII. 228 f, B, C; vgl. B X. 116, A, B). Allzu viel ist ungesund: zu viel Honig verdirbt den Magen; zu viel Wissen die Demut und die Einfalt des Herzens (C XVII. 216—227, B, C). Auch dem Dichter wird nach dem Bruch mit *clergie* diese Lehre zuteil (C XIV. 225 f, B, C). Ein klassisches Beispiel dafür bietet uns die Geschichte Adams, der in dem Augenblick der ewigen Freuden des Paradieses verlustig ging, in dem er durch den Genuß des Apfels die Weisheit Gottes erkennen wollte (C XIV. 227 ff, B, C; C XVII. 223 f., B, C). Es ist deshalb besser, an die kirchliche Lehre zu glauben und zu beten, als über alles nachzudenken:

> Ac bileue lelly in the lore of holichurche,
> And preye hym of pardoun and penaunce in thi lyue (B X. 119 f, A, B; vgl. auch B X. 249 f, nur B),

oder bei allem nach dem „warum" zu fragen (C XIV. 196 ff, B, C; C XV. 157 ff. = B XII. 217 ff; C XIX. 198—204, nur C). Darum sollten die Bettelmönche auf die Lösung schwieriger Glaubensprobleme verzichten und lieber dem Volke die einfachsten Gebote einer christlichen Lebensanschauung lehren (C XVIII. 233 ff, B, C). Denn bei ihren oft von Oppositionslust und persönlichem Ehrgeiz getragenen, theologischen Disputationen fördern sie manchmal derartige Anschauungen zu Tage, daß das Volk an ihrem Glauben zweifeln muß und schließlich selbst der kirchlichen Lehre skeptisch gegenübertritt (A XI. 60, nur A; C XII. 54 f, A, B, C; 57, B, C; B X. 113 f, A, B; C XVII. 230 ff, B, C). Solche gottversuchende Wahrheitsforscher möge die Strafe des Himmels treffen (B X. 122 ff, A, B).

Der Sophismus der bettelmönchischen Gelehrsamkeit.

Ueberhaupt operiert die bettelmönchische Wissenschaft mit

---

1) vgl. Mensendieck pp. 31 f, 38.

2) Besonders in der unmittelbar auf den Bruch mit *clergie* (C XII. = B X. = A XI.) folgenden Zeit (vgl. C XIII. = B XI); die eigentliche Revision seines früheren Urteils bringen erst C XIV. (Schluß) u. XV. (Anfang) = B XI. (Schluß) u. XII. (Anfang).

Trugschlüssen und sophistischen Spitzfindigkeiten und erschöpft sich in dialectischen Kraftleistungen. Hinsichtlich diesem bettelmönchischen Sophismus bemerkt *patience* ironisch, daß der schmausende Magister den überreichen Genuß an Speisen und Getränken infolge der nachfolgenden Beschwerden eher als eine Bußübung als ein Vergnügen ansehen, und Speck, Eberkeule und „Gehacktes“ weder als Fisch noch als Fleisch, sondern als Fastenspeisen erklären werde (C XVI. 95—103, B, C). Andererseits charakterisiert sich die bettelmönchische Gelehrsamkeit als eine unvolkstümliche Schulweisheit, die dem religiösen Bedürfnis und Empfinden des Volkes kein Verständnis entgegenbringt. Deshalb berichtet wohl *scripture* auf Befragen des Dichters, daß ihr Vetter *kynde witt* weit von ihr entfernt wohne (A. XII. 43, nur A); darum erklärt *clergie* auf die Aufforderung, sich über *dowel, dobet* und *dobest* zu äußern, daß er solche Fragen nur auf der Schule beantworten könne (C XVI. 128 ff.) oder wenigstens vorher die Ratschläge der sieben Wissenschaften einholen müsse (B XIII. 119 ff.). Schließlich dient die wissenschaftliche Beschäftigung der Bettelmönche ebenso wie ihre Predigt lediglich der Wahrung egoistischer Standesinteressen und finanzieller Vorteile (C XII. 14 ff, B, C; 79, nur C; B XI. 168; 216 f, nur B).

Der Bettelmönch als Beichtvater.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Langland dem Bettelmönch in seiner Eigenschaft als Beichtvater. Offenbar erwartete man allgemein von den Bettelmönchen eine Vertiefung des religiösen Lebens und eine Hebung der kirchlichen Zustände, was der Dichter durch ihre anfänglich bereitwillige Aufnahme in die *unite* seitens *conscience* zum Ausdruck bringt (C XXIII. 242 ff, B, C; vgl. 228 f.). Aber bald erhofft *conscience* auch von den Bettelmönchen keine Rettung mehr (ib. 231, B, C). Vielmehr sieht er (*conscience* ist bei Langland männlich) sich von ihrer Habsucht und Unbarmherzigkeit bedrängt (ib. 296, B, C). Deshalb läßt er durch *pees* die Tore der *unite* schließen, als jene sich um die Zulassung zum Beichtstuhl und zur Ausübung der Seelsorge bemühen (ib. 297 ff. B, C). Allein die Bettelmönche wollen um jeden Preis ihr Ziel erreichen [1]. Ihre Pseudogelehrten verstehen durch ihre Heuchelei sich als Ver-

Bemühungen der Bettelmönche um das Ausübungsrecht der Beichte u. Seelsorge.

---

[1] vgl. über diesen auch von Chaucer (Prol. der C. T. v. 218 f.; und D. Somnours Tale v. 1816 ff.) berührten Beichtstreit zwischen den Pfarrern und den Bettelmönchen: Flügel Anglia XXIII. 224 ff.

teidiger von *conscience* und der Kardinaltugenden aufzuspielen (ib. 299 ff, B, C), ihren Anspruch auf die Beichte auf Grund communistischer, aus Plato und Seneca geschöpfter Argumente als berechtigt nachzuweisen (C XXIII. 275 ff, B, C) und ihre Beichtpraxis durch sophistische Verlegenheitstheorien wissenschaftlich zu begründen (C XXII. 347—353, B, C). Unzweideutig vertritt der Dichter aber die Ansicht, daß in England der Pfarrer Seelsorger und Beichtvater sei; deshalb sollen die Pfarrkinder bei ihm beichten (C XXIII. 280—283, B, C) und sich auch in seiner Gemeinde beerdigen lassen (B XI. 65 ff, nur B). Auch *conscience* pflichtet dieser Auffassung bei (C XXIII. 318-321, B, C). Schon rein praktische Bedenken erheben sich gegen die bettelmönchische Forderung: wer soll die seelsorgerische Tätigkeit dieser zahllosen Menge bezahlen (C XXIII. 269, B, C)! Alles hat eine festbegrenzte Zahl: auch den Bettelorden sollte eine festgesetzte Anzahl der Mitglieder vorgeschrieben sein. Jetzt gleichen sie dem Troß der dem regulären Kriegsheer folgenden Diebe und Plünderer, die sich Hab und Gut anderer rechtswidrig aneignen (ib. 253—72, B, C). Sie haben nun einmal auf alles weltliche verzichtet; sie sollen nun auch die Consequenzen der Armut auf sich nehmen (ib. 236—241, B, C). Trotz aller dieser berechtigten Einwände muß sich *conscience,* dem Druck der öffentlichen Meinung nachgebend, zur Erfüllung der bettelmönchischen Forderung bequemen (C XXIII. 322 f, B, C). Der Bettelmönch erhält die päpstliche Erlaubnis, zu absolvieren, die er dem Bischof vorzulegen sich beeilt (ib. 324 ff, B, C); so gedenkt er, Eintritt in die „Gemeinschaft" zu erlangen. Aber auch jetzt noch will *pees* dem als *penetrans-domos* und als Urheber manchen Familienunfriedens erkannten Bettelmönch die Aufnahme verweigern, obgleich dieser seine Qualifikation als Beichtvater verlockend anzupreisen versteht (ib. 330 ff, B, C). Schließlich öffnen ihm doch seine unwiderstehlichen Schmeichelreden und sein Versprechen, die sittliche Hebung des Volkes als seine Lebensaufgabe zu betrachten, die Pforten der *unite* (ib. 348 ff, B, C).

Streit zwischen Bettelmönch und Pfarrer um den Beichtstuhl.

Nicht umsonst hat *pees* bis zuletzt sich dem Eintritt der Bettelmönche widersetzt, denn jetzt erst nimmt der Streit zwischen Weltclerus und Bettelorden bedenkliche Formen an. Diese haben die Warnung *conscience's,* in der *unite* sich nicht vom Neid beherrschen zu lassen, vergessen (ib. 246 f, B, C). So

schildert der Dichter bei Charakterisierung der sieben Todsünden den Neid in der Person eines bettelmönchischen Beichtvaters (C VII. 118, vgl. B V. 81, A, B) und läßt den Zorn als Klostergärtner auftreten (B V. 136 f, nur B). In dieser Eigenschaft war er Zeuge der Mißgunst und der gegenseitigen Verachtung der Bettelmönche und des Weltclerus (C VII. 122 ff, = B V. 148, 151 f.). Die Pfarrer und Prälaten, welche durch die erfolgreiche Konkurrenz der Bettelmönche als Beichtvater sich finanziell geschädigt sehen, verdächtigen die seelsorgerische Tätigkeit ihrer Gegner (B V. 143 f, nur B) und beklagen sich, daß diese ohne Erlaubnis ihre Beichtkinder absolvieren (C VII. 120 f, nur C). Die Bettelmönche ihrerseits wollen in dem für sie günstigen Urteil des Volkes einen Beweis für die Untauglichkeit der Weltcleriker als Beichtväter erblicken [1]) (C VII. 119 = B V. 145). Nur aus Neid gegen die Pfarrer predigen sie am Pauluskreuz (C XII. 56, B, C; vgl. B V. 146 f, nur B); nur aus Habsucht und Zorn gegen ihre Konkurrenten gehen sie zur Schule, um ihr Wissen und ihre Gelehrsamkeit zur Verteidigung ihrer egoistischen Ansprüche gegenüber dem Weltclerus ausspielen zu können (C XXIII. 294 ff; vgl. 273—276, B, C). Der Streit wird damit enden, daß der Weltclerus auf seinen weltlichen Besitz verzichtend ebenfalls vom Brot der Wohltäter lebt, oder der Bettelmönch persönliches Eigentum erwerben darf, um sich ebenso wie die anderen Geistlichen manches kostspielige Vergnügen leisten zu können (C VII. 123—127, B, C).

Beichtpraxis der Bettelmönche.

Da die Beichte den Bettelorden eine ergiebige Geldquelle eröffnen soll (C XXIII. 232 f, B, C), so brechen sie mit der wenig einträglichen, und nur deshalb von ihnen als zu streng bezeichneten Beichtpraxis der Pfarrer (C XXIII. 362, B, C), die als Vorbedingung der Absolution das *redde quod debes*, d. h. eine empfindliche Buße bei vorausgegangener Reue fordern (C XXIII. 304—308; 357—361, B, C). Die von den Bettelmönchen auferlegte Buße dagegen besteht in einer leicht erträglichen Geldzahlung (ib. 363 ff, B, C); bei ihnen bedeutet die Beichte ein einfaches Geldgeschäft (C I. 60 f, A, B, C). [2]) Durch dieses Beichtverfahren sichern sie sich die Gunst und den Zulauf des

[1]) vgl. Chaucers Somnours Tale D 1816 ff.
[2]) vgl. Chaucers C. T. Pr. v. 231 f.

Volkes (B V. 141 f, nur B; C XXIII. 283 ff, B, C), [1]) das in ihnen die gewandteren Seelenärzte begrüßt, die alle seelischen Gebrechen, besonders die der Wollust schmerzlos heilen können (C XXIII. 309—315, 356 ff, B, C). Die Heuchler, denen es mit der Reue und einem festen Vorsatz zur Besserung nicht ernst ist, bevorzugen ebenso den bettelmönchischen Beichtvater (vgl. C XXIII. 301 ff, 317, 334 f, B, C) wie die der Bestechung zugängigen Geschworenen, unehrliche Testamentsvollstrecker und ähnliche zweifelhafte Existenzen, die einen Teil des unrecht erworbenen Geldes den Bettelmönchen für die erhaltene Absolution und die zu ihrem Seelenheil verrichteten Gebete bringen, damit sie mit dem Rest ein sorgenloses Leben führen können (ib. 283 bis 293, B, C). Auch gegen die sittlichen Verfehlungen der reichen Lords und vornehmen Damen üben die Bettelmönche die weitgehendste Nachsicht aus, da sie solche Vergehen lediglich für eine angeborene, menschliche Schwäche erklären (C IV. 56—60, B, C) [2]). So ernähren sie sich von den Sünden ihrer Mitmenschen (C XVI. 48—51, B, C).

Eine weitere, bequeme und ergiebige Methode der bettelmönchischen Sündenvergebung besteht in dem von ihnen empfohlenen Einkauf in einen Orden als „Bruder“ bezw. „Schwester“, wodurch man sich ein Anrecht auf die überschüssigen „guten Werke“ des Ordens und auf die Verrichtung bestimmter, für das Seelenheil gesprochener Gebete erwirbt (C XXIII. 363—367, B, C, vgl. C X. 343, A, B, C). So tröstet sich *sleuthe* über seine Pflichtvergessenheit mit dem Gedanken, daß ja die Bettelmönche für ihn beten (C VIII. 27, B, C); so läßt sich der Dichter selbst auf den Rat von „Weltlust“ von einem Bettelmönch für Geld absolvieren und in einen Orden aufnehmen (C XIII. 5—11, B, C; [3]) so entschließt sich *mede* nach der ihr für ein Goldstück erteilten Absolution auch zum Einkauf in einen Orden (C IV. 45—49, 54, 67, A, B, C). *Medes* Beichtszene, in der die geistigen Güter der Kirche, Absolution und Fürbitten, förmlich verhandelt werden (vgl. auch C I. 60 f,

---

[1]) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 215 ff.

[2]) vgl. denselben Vorwurf gegen die Bischöfe oben p. 21, vgl. auch Chaucers C. T. Prol. v. 221 ff.

[3]) vgl. Mensendieck p. 42. Es ist freilich nicht sicher, ob wir diese Einzelheiten mit Langlands eigenem Leben in Verbindung bringen dürfen, obgleich sie der Dichter in der Ich-Form vorträgt.

A, B, C), zeigt uns auch, daß Sündenvergebung und Ordenseinkauf nicht nur infolge einer Geldzahlung, sondern auch auf Grund von „guten Werken", wie die Stiftung eines mit dem Namen des Spenders versehenen Kirchenfensters (C IV. 51 ff, A, B, C; C XVII. 42, B, C), die Renovierung einer Kirche oder eines Klosters, die Herstellung der Klostergewölbe u. s. w. stattfinden können (C IV. 64—67, A; B, C erweitert).[1] Das Ehrenamt eines Beichtvaters scheint den Bettelmönchen deshalb nur bei den Reichen begehrenswert, die sie über alles verehren (C XVIII. 239 f, B, C). Langland kannte aus eigener Erfahrung die Verkehrsformen der Bettelorden. So lange er bemittelt war, stand er bei ihnen in hoher Gunst; sie erteilten ihm Absolution und verrichteten die bestellten Gebete gegen Bezahlung (C XIII. 8—11, B, C). Als aber Unglück und Armut den Dichter heimsuchten, weigerte sich sein Beichtvater, ihn ohne Geld zu absolvieren (C XIII. 14—18; 26 f, B, C).[2]

Der bettelmönchische Beichtvater und die Frau.

Mit Vorliebe hören die Bettelmönche die Beichte junger Frauen, wie uns die Beichtscene von *mede* mit köstlichem Humor zeigt. *Mede* ist schön und überaus reich, aber leichtfertig (C III. 8—18, A, B, C).[3] Diese ihre Eigenschaften bestimmen von vornherein den Beichtvater äußerst liebenswürdig und nachsichtig zu sein.[4] Trotz ihrer vierzigjährigen (A u. B sprechen sogar von fünfzig Jahren) Falschheit will er ihr schon für einen Sack Weizen die Absolution zusprechen (C IV. 40 ff, A, B, C)! Oft benutzt auch der lüsterne Beichtvater die Abwesenheit des Gatten, um sein Beichtkind zur Untreue zu verleiten, die manchmal nicht ohne Folgen bleibt (C XXIII. 345 ff., B, C).

Die Beichtväter am Hof.

Den Beichtvätern der weltlichen Herrscher liegt vor allem die Pflicht ob, ihre Beichtkinder auf den Grundsatz hinzuweisen, alles Gute zu belohnen und alles Schlechte zu bestrafen (C V. 140—147, A, B, C). Allein sie legen diese Lebensmaxim weder zum besten des Volkes noch zum Seelenheil ihres Beichtlings,

---

1) vgl. auch Chaucers Sompnour Tale v. 2099 ff.

2) vgl. oben p. 48 Anm. 3.

3) Wir haben in ihr jedenfalls eine Anspielung auf Alice Perrers, der Geliebten König Eduards III., zu erblicken; vgl. Skeat: Notes p. 43 zu C III. 9.

4) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 217.

sondern zu dessen persönlichem Vorteil aus (B IV. 149 ff, nur B). [1]) Sie sollten den Königen bei der Beichte als Buße die Verpflichtung auferlegen, mit ihren Nachbarländern in Frieden zu leben und allen ihren Feinden Verzeihung zu gewähren (C VI. 195 ff, nur C). [2])

Folgen der bettelmönchischen Beichtpraxis.

Der mit der Beichte getriebene Handel hat in wenigen Jahren bedenkliche Erscheinungen gezeitigt (C I. 62 f, A, B, C). Besonders durch den Versuch einer theoretisch-wissenschaftlichen Begründung hat das bettelmönchische Beichtverfahren eine Begriffsverwirrung von gut und bös, von recht und unrecht, und eine verhängnisvolle Unklarheit über das Verhältnis von Sühne und Schuld herbeigeführt (C XXII. 347—353, B, C; vgl. C IV. 43 f, A, B, C; 49, B, C), so daß das Postulat der inneren Reue als unwesentlicher Bestandteil in dem Sündenvergebungssystem dem Beichtling allmählich aus dem Bewußtsein schwindet (C ib. 368—372; 377 ff, B, C). So sieht *conscience* bei einem erneuten Angriff seitens *sleuthe* und *pruyde* von der durch die Bettelmönche entkräftigten „Reue“ im Stich gelassen, in einer Flucht zu Peter dem Pflüger seine einzige Rettung (ib. 380 ff, B, C). Die ganze Welt wird viel Unheil zu erdulden haben, wenn die Kirche nicht solche Beichtväter unschädlich macht (C I. 64 f, A, B, C).

Stellung der Bettelmönche zur Beerdigung und Taufe.

Neben der Beichte suchen die Bettelmönche das Recht der Bestattung finanziell auszubeuten (B XI. 75 f, nur B). Nur diejenigen, welche ihnen etwas testamentarisch vermachen, oder ihre Schulden bezahlen helfen, genießen die Ehre, auf ihrem Klosterkirchhof eine Ruhestätte zu finden; um die Armen bekümmern sie sich nichts (C XVI. 9—12, B, C). Nur um des Geldes wegen waren sie schon zu lebzeiten des Dichters bereit, für eine ihm würdige Grabstätte bei ihrer Kirche zu sorgen; deshalb konnten sie in ihrer Habgier ihren Zorn kaum bemeistern, als jener später die Absicht aussprach, sich in seiner Pfarrgemeinde beerdigen zu lassen (B XI. 63 f, nur B). [3]) Ebenso

---

1) Jedenfalls ein Hinweis auf die skrupellosen Machenschaften Eduards III., sich Geldmittel zu beschaffen.

2) Da dieser letzte Passus nur in der C Version sich vorfindet, so darf man darin eine Anspielung auf den mißliebigen, vom Volk für die Fehler seines Herrn verantwortlich gemachten Beichtvater Richards II. vermuten; vgl. auch oben p. 8.

3) vgl. oben p. 48 Anm. 3.

überlassen die Bettelmönche das Recht der Taufe, welche nichts einträgt, bereitwilligst anderen. Und doch ist nach Ansicht des Dichters das Taufen eine verdienstvollere und folgenreichere Handlung als das Beerdigen (C XI. 75—83, nur B; vgl. B XIV. 183 f, nur B).

Habsucht und Bereicherungsmethode. — Stiftungen u. Vermächtnisse der Reichen.

Auch bei der Kritik der Bettelorden begegnen wir den beiden uns schon bekannten Langlandschen Argumenten gegen den geistlichen Besitz und seine Erwerbungsmethode: Einmal sollen die Lords von der Torheit ablassen, Schenkungen und Stiftungen zu machen, die doch nur der Protzerei und der persönlichen Ehrsucht der Stifter (C IV. 68—76; A, B ausführlicher; C), oder der Habgier und dem Stolz der Empfänger dienen (C XVII. 237, B, C). Solche reichen Congregationen durch Vermächtnisse und Zuwendungen zu unterstützen, heißt Bäume in den Wald pflanzen und Wasser in die Themse tragen. Gerade jene hätten wie kein anderer die Verpflichtung und auch die Mittel, den Armen zu helfen (B XV. 325—336, nur B). Andrerseits sollten die Bettelmönche selbst gegen die unsinnigen Geldausgaben der Lords zu Gunsten ihrer Orden Protest erheben (C XVII. 234 ff, B, C); Schenkungen und selbst Almosen moralisch-zweifelhafter Wohltäter sollten sie zurückweisen (C VII. 287 f, B, C; B XV. 82 f, nur B; C XVIII. 35 f, nur C; B XV. 306 [Bettelmönche] = C XVIII. 43, 47 [Mönche]; B VX. 411 f, nur B) und die reichen Lords bitten, ihr Geld denjenigen zurückzubringen, denen sie es abgenommen (B XV. 307, nur B), statt sie ihrer Stiftungen wegen mit schmeichlerischen Lobreden und Ehrungen zu überhäufen (B XV. 84 ff. = C XVII. 239 f).

Auch sollte sich der Bettelmönch lieber mit Wasserkresse begnügen, als bei Schmausereien solcher Leute zu Gast zu sitzen (C VII. 289—295, nur C; vgl. aber B V. 274 f). [1]) Einsiedler und Eremiten, Mönche und Bettelmönche sollen den Aposteln gleichen (B XV. 409 f, nur B). Wie diese sich stets auf ehrliche Weise durch's Leben kämpfend nie von Gott verlassen wurden, so werden wirklich fromme Klosterbrüder aller Orden immer aufrichtige Wohltäter finden, die sie mit dem notwendigsten versorgen (C XVIII. 32 ff. = B XV. 300 ff, 308 f). Sie sollen sich an Paulus, dem Gründer des Augustinerordens, [2])

---

1) vgl. oben p. 40.

2) vgl. Skeats Notes p. 352.

der durch seiner Hände Arbeit den dürftigen Lebensunterhalt gewann (C XVIII. 16 ff, B, C) und an Antonius, Dominicus, Franziscus, Benedict und Bernhard ein Beispiel nehmen, die von spärlichen Almosen lebend in niedrigen Hütten wohnten (B XV. 413—416, nur B). Heute aber errichten sich die Bettelmönche herrliche Bauten. So kommen sie, meint der Dichter ironisch, dem Gebot der heiligen Schrift, den Armen zu geben, insofern nach, als sie das von den Reichen erhaltene Geld bei Herstellung ihrer kostspieligen Gebäulichkeiten und bei ähnlichem Aufwand in die Taschen der Arbeiter fließen lassen (B XV. 320—324, nur B; vgl. C IV. 64 f, A, B, C; XVII. 235 f, B, C).

Bettelmönchische Bauten.

Ablaßkrämer.

Von dem für Geld absolvierenden Bettelmönch ist es nur noch ein Schritt zum Ablaßkrämer [1]), dessen Geschäfte ebenfalls von den Bettelmönchen besorgt werden. Einem Ablaßkrämer von dem Paulus-Gerichtshof [2]) überträgt unser Dichter das wenig ehrenvolle Amt eines Trauzeugen anläßlich der Eheschließung der *mede* mit *false* (C III 110, A, B, C). Da der Ablaßkrämer auch mit Reliquien höchst zweifelhafter Herkunft handelt, wird ihm eine kühne Erfindungsgabe der schamlosesten Lügen zugeschrieben. [3]) Deshalb wird der vom König verfolgte Lügner schließlich von den Ablaßkrämern aufgenommen, mit Speise, Trank und Kleidung versehen, als Ablaßkrämer eingekleidet und Sonntags in die Kirche geschickt, wo er für teures Geld die versiegelten Ablaßbriefe verkauft (C III. 227—232, A, B, C). [4]) Ein anderer predigt vor dem Volke, daß sein Ablaßbrief von allen Vergehen gegen Fasten und andere Gelübde freisprechen könne. Nur die Toren glauben ihm, knieen nieder und küssen seinen Ablaßbrief, den er den Kauflustigen in marktschreierischer Weise vor die Augen hält. Als Gratis-Zugabe erhält der Käufer Broschen und Ringe. [5]) So geben die Leichtgläubigen ihren sauer erworbenen Verdienst hin [6]) und unterstützen so Genußsucht und Sittenlosigkeit dieser unwürdigen Kirchenvertreter (C I. 66—88, A, B, C). [7]) Im Gegen-

---

1) über den Ablaß vgl. p. 10 f. u. 61 f.
2) vgl. oben p. 14 Anm. 4.
3) vgl. Chaucer: C. T. Prol. v. 694 ff.
4) ib. v. 686 f.
5) vgl. ib. 233 f.
6) vgl. ib. v. 701—706.
7) vgl. über diese Frage noch p. 20, 23, 25.

satz zu Peter, der auf Grund der durch die Vermittlung Marias erlangten göttlichen Gnade auf Sündenvergebung hofft, will ein Ablaßkrämer seine Geldbüchse und seine bischöflichen Ablaßbriefe holen, um auch in seiner Weise für das Seelenheil der wallfahrenden Pilger zu sorgen. Eine Dirne will ihn auf seinem Gang begleiten, ein Hinweis, daß gerade von dieser Seite der Geldkasten des Ablaßkrämers reichlichen Zufluß erfährt (B V. 648—651, nur B).

Die Nonnen.

Innerhalb der *vita contemplativa*, die der Verfasser, wie bereits mitgeteilt, über die *vita activa* stellt, steht die Jungfrauschaft am höchsten; sie ist die schönste und süßeste Frucht am Baum des Lebens. Sie wurde zuerst von Gott in der Person der Jungfrau Maria gesegnet. Jungfrauen und Märtyrer dienen Gott auf Erden und stehen im Himmel zur rechten des göttlichen Thrones (C XIX. 74, 89—100, nur C).

Wie bei den Mönchen, so hebt der Dichter auch bei den Nonnenklöstern die beschränkte Anzahl ihrer Bewohnerinnen im Gegensatz zu den Bettelorden hervor (C XXIII. 264—267, B, C). Bei den Nonnen tadelt der Verfasser nur die weibliche Klatschsucht, die oft mit recht vergifteten Waffen kämpft. Diese einzige Anklage genügt aber auch, um uns einen tiefen Blick in das Leben dieser Klosterfrauen werfen zu lassen und uns ein Bild des gepriesenen Klosterfriedens zu geben. Bei der Schilderung der sieben Todsünden läßt Langland eine Tante des Zornes den Stand einer Nonne, eine andere die Würde einer Aebtissin einnehmen. Der Zorn selbst ist Klosterkoch und bedient in dieser Eigenschaft die Priorin und andere Klosterfrauen; dabei kann er die Gemütsstimmung dieser frommen Schwestern beobachten. Trotz ihrer äußeren Frömmigkeit liefern sie eine reiche Auslese von Skandalgeschichten: Johanna ist ein uneheliches Kind; Clarice ist die Tochter eines Ritters, ihr Vater war ein Hahnrei; Purnele, die Geliebte eines Priesters, [1]) ist einmal in der ausgelassenen Kirschenzeit (B, nach C: im Hühnerstall) geschwängert worden und deshalb der Stellung einer Priorin für immer unwürdig. Solche Liebenswürdigkeiten werfen sich die Nonnen gegenseitig vor; jede zeiht die andere der Lüge, bis schließlich der Streit auf beiden Seiten zu Tätlichkeiten ausartet, die sich zwar auf die gegen-

[1]) vgl. Skeats Notes p. 113, Note zu C VII. 135.

seitige Bearbeitung mit Fingernägeln und Fäusten beschränken, oft aber ein schlimmeres Ende nehmen würden, wenn den Streitenden ein Messer oder ähnliche gefährliche Instrumente im Augenblick sinnloser Erregung zur Verfügung ständen (B V. 153—165 = C VII. 128—142). Auch die Nonnenklöster wird deshalb der zu erwartende König einer durchgreifenden Reform unterziehen (C VI. 171, B, C; 177 f, nur C).

Der Dichter lobt die weise Verfügung Gregors IX.,[1]) wonach keine Aebtissin Beichte hören sollte (B V. 166 ff, nur B). Den Grund für Langlands anerkennende Bemerkung können wir aus anderen Stellen erraten. Er tritt nämlich für die strenge und gewissenhafte Bewahrung des Beichtgeheimnisses ein (B XI. 94—96 = C XIII. 30). Was aber eine Frau einmal weiß, ist im Augenblick der ganzen Welt bekannt (C XXII. 162, B, C). — Das Schicksal Evas, die in ihrer hilflosen Einsamkeit von der Schlange verführt wurde, soll jeder keuschen Jungfrau zur Warnung dienen (C XXI. 314 ff, B, C): Niemals soll sie den sichern Schutz ihres Klosters verlassen, um eine Wallfahrt zu irgend einem Heiligen zu machen (B XII. 39, nur B).[2])

Eremiten.

Einst gab es nach den Berichten der *legenda sanctorum* (B XV. 264, vgl. C XVIII. 6) wirklich fromme Eremiten, die viele Jahre lang aus Liebe zu ihrem Herrn ein asketisches Leben führten (B XV. 292 = C XVIII. 25 f.) und Armut und Entbehrung, Hunger und Hitze geduldig ertrugen (B XV. 265 f, nur B). Sie borgten nichts, sie bettelten nichts; sie baten nur um Gottes Beistand (C XVIII. 8, 27, nur C). Die Eremiten der alten Zeit z. B. Antonius und Aegidius lebten in der Wildnis unter Bären, Löwen und anderen wilden Tieren (C X. 196, nur C; B XV. 267 f = C XVIII. 28, vgl. ib. 11); sie hausten in ihren Zellen (C XVIII. 7, nur C) oder gar in einsamen Höhlen allein (B XV. 269 f, nur B). So hatte sich auch Paulus an einem unzugänglichen Ort des Waldes von der Außenwelt abgeschlossen (B XV. 281 f = C XVIII. 13 f). Weder Bären noch Löwen fügten diesen Gottesmännern das geringste Leid zu (B XV. 293—297 = C XVIII. 29—31), und die Vögel des Himmels waren von Gott zu ihren Ernährern ausersehen (C X. 200, nur C; B XV. 300 f = C XVIII. 32). So erhielten Antonius, Arsenius (B XV. 271 ff; 278 ff. = C XVIII.

---

[1]) Dekret. L V. tit. 38, C X.; vgl. dazu Skeats Notes p. 114 zu B V. 166.
[2]) vgl. Skeats Notes p. 284, Note to B XII. 39.

11 f), Paulus (C XVIII. 15, nur C) und andere ihren Lebensunterhalt, während Aegidius sich von der Milch einer Hirschkuh ernährte (B XV. 274—277 = C XVIII. 9 f). Maria Magdalena lebte in der Wüste; Maria von Aegypten bestritt während 30 Jahre ihren Lebensbedarf mit drei Laib Brot, ein Beweis, daß der wahre Glaube alles vermag, und Gott die wahrhaft Frommen nie verläßt (B XV. 289—292 = C XVIII. 21—24). Zuweilen erwarben sich die früheren Eremiten ihren Lebensunterhalt durch wissenschaftliche Beschäftigung oder durch ihrer Hände Arbeit (C X. 198, nur C). So verfertigte Paulus nach seinen Predigten Körbe; Petrus und sein Genosse Andreas lebten kärglich vom Fischfang (B XV. 285—8 = C XVIII. 17—20). Manchen wurde auch die Unterstützung vornehmer Verwandten (C X. 197, nur C), andern wieder die Hilfe reicher Freunde zuteil (ibi 199, nur C), wofür diese sich den Dank des Himmels erwarben — aber Schande über die nichtswürdigen Gönner der heutigen Bettler und Betrüger (B XV. 209, nur B).

Auch heute trifft man wohl noch manchmal ehrliche und gottergebene Eremiten, die zur Ehre Gottes in Buße und Gebet ihr Leben zubringen (C I. 27 ff, A, B, C); allein die meisten trachten heute gerade nach dem, was jene der alten Zeit verachteten, nach Geld, äußerer Ehre und reichen Almosen (C X. 190—93, nur C).[1] Die Eremiten bilden gewissermaßen einen Orden für sich, ohne Mönchsregeln und ohne das Gelübde des Gehorsams (B XIII. 285 f, nur B; vgl. B VI. 153, nur B). Wenn man sie nicht nach ihren Worten und äußeren Handlungen, sondern nach ihren inneren Motiven beurteilt, lassen sie unschwer erkennen, daß sie nicht vom Geist Christi beseelt sind (B XV. 203 ff, nur B). Denn sie sind Eremiten geworden, um unter dem Deckmantel der Religion ohne Arbeit und Anstrengung auf Kosten anderer zu leben und ihren eigennützigen Interessen zu dienen (vgl. C I. 53 ff, A, B, C; C X. 151 f; 209 ff, nur C; B XV. 201 f, nur B),[2] wenn sie auch noch so heilig und harmlos wie Lämmer aussehen (B XV. 200,

---

[1] Den Stoff zur Beurteilung der Eremiten liefert in erster Linie C; hauptsächlich die Abschnitte C X. 70—161 u. 186—281, die den beiden anderen Versionen fehlen.

[2] Auch B XV. 199 ff. spricht von Eremiten oder wenigstens von frömmelnden Bettlern, die diesen nahe stehen (vgl. ib.: *bedemen* 199; 202, 207 f.

nur B). Wirklich gottergebene Eremiten halten sich in ihren Zellen auf und suchen nicht die ganze Gegend nach reichen Almosen und fetten Bissen ab (C I. 30 ff, A, B, C; vgl. A VII. 134, nur A). Die meisten jedoch wohnen heute an der breiten Landstraße in kleinen Häusern (C X. 188, 203, nur C) oder streifen mit Bettelsack und Trinkflasche (ib. 139 f; 154, nur C) oder mit einer Geldbüchse versehen (B XV. 208, nur B) durch's ganze Land, oder stehen an den Kirchentüren, um Almosen entgegenzunehmen (C X. 189; vgl. VI. 30, nur C). Manche brüsten sich sogar noch mit der Dreistigkeit und dem Erfolg ihrer Bettelzüge (B XIII. 303 f = C VII. 49).[1] Sie zeigen sich demütig und bescheiden in der Hoffnung, desto reichere Almosen[2] oder gar eine Einladung zu erhalten, die Nacht bei ihrem Wohltäter zuzubringen. Ist letzteres der Fall, dann macht es sich der Eremit am Herdfeuer bequem, streckt die Beine unter den Tisch seines menschenfreundlichen Gastgebers, ißt und trinkt nach Herzenslust und sucht schließlich sein warmes Nachtlager auf, von dem er sich nach Belieben erhebt, um sich wieder an dem Tisch seines Wirtes zum Frühstück niederzulassen. Vor dem Abschied sucht er aller eß- und trinkbarer Vorräte der Hausfrau habhaft zu werden: Brot, Speck, Käse, alles wandert in seinen Sack, um es nach Hause zu tragen; aber auch Geld verschmäht er nicht (C X. 141—152. nur C).[3]

Während die früheren Eremiten aus angesehenen, oft sogar aus adeligen Familien stammten und Besitz, Herrschaft und Wohlleben um der göttlichen Liebe willen aufgaben (ib. 201 f. nur C), sind die Eremiten von heute ungebildete, aus der Hefe des Volkes hervorgegangene, frühere Handwerker, Weber, Schneider oder Knechte und abgedankte Cleriker (ib. 195; 204 f, nur C). Als Arbeiter ging es ihnen herzlich schlecht; sie mußten Hunger leiden, bis sie die wohlgenährten Gestalten und fettglänzenden Gesichter der Bettelmönche bemerkten. Ihrem Beispiel folgend, gaben sie ihr Handwerk auf und zogen Mönchskutten an, als ob sie einem Orden angehörten oder Propheten Gottes wären (ib. 203—212; 247, nur C). Für ein Gelehrter

---

1) vergl. B XIII. 303 = C VII. 49; mit Chaucers C. T. Prol. v. 252. (Bettelmönch.)

2) ib. v. 249 f. (Bettelmönch.)

3) vergl. Chaucers C. T. Prol. 255 ff. (Bettelmönch) und Somnours Tale D 1738 ff. (Bettelmönch.)

oder ein frommer Gottesmann zu gelten, ist des Eremiten Ideal. Denn dann wird ihm seines geistlichen Gewandes wegen überall der beste Platz eingeräumt und die Anrede eines Bettelmönches zuteil, ihm, der früher als Arbeiter sich mit einer Seitenbank begnügen mußte,[1] der sich die ganze Woche weder Wein noch Weißbrot gönnen konnte und kein Lager sein eigen nannte, wo er sein müdes Haupt hätte niederlegen können (ib. 248—254, nur C). Als Eremiten hingegen sind sie regelmäßige Gäste der Kneipen[2] (ib. 189, 194, nur C); die Bierhäuser sind ihre Kirchen (ib. 98). So finden wir auch einen Eremiten in der bekannten Wirtshausscene (C VII. 368, nur C). Zur Essenszeit erscheinen sie zahlreich auf der Bildfläche (C X. 246 f, nur C); um so spärlicher und seltener aber sind sie bei dem sonntäglichen Gottesdienst, bei Morgenandachten und Messen vertreten (ib. 242 f, nur C). Denn sie bekümmern sich wenig um den Glauben und um die Gesetze der Kirche (ib. 217 f; 240 f, vgl. 104, nur C). Sie kennen keine Liebe und halten sich nicht an die einfachsten Sittengesetze: sie heiraten nicht, erzeugen uneheliche Kinder und züchten so ein Bettlergeschlecht heran (ib. 166 ff, A, B, C).

Einmal zu lebzeiten des Dichters hatte die Hungersnot sie arbeiten gelehrt: da ergriffen sie Spaten und Hacke, gruben und ackerten, mähten und jäteten und trugen Arbeitskleider statt ihrer langen Kutten (C X. 183—187, A; B u. C erweitert). Jetzt aber nach Beseitigung des Notstandes geben sie wieder vor, nicht arbeiten zu können; sie wollten dagegen für den Segen der Arbeit anderer beten und ihren Wohltätern die Almosen durch Fürbitten vergelten (C IX. 128—135, A, B, C). So sind die Eremiten von heute nur noch herumlungernde Bettler, die mit Recht den Namen *„loller“* verdienen (C X. 213 ff, nur C). Alle aber, welche gesunde Glieder zum arbeiten haben und dennoch Almosen heischen, vergehen sich durch ihre Bettelei gegen Gottes Gebot und die Lehre der Kirche (C X. 102 ff, nur C; 162—165, B, C; vgl. 217 f; 239 f, nur C). Solche Eremiten haben keine Aussicht auf Peters Ablaß (C X. 61 ff. A, B, C; 159 ff; 173 f, nur C), während den wirklich frommen

---

1) Ein Seitenstück aus der Praxis zu dieser Ausführung liefert C XVI. 39, 41 f, B, C.

2) Dieser Vorwurf, der bei L. auch dem niederen Clerus nicht erspart bleibt (vgl. oben p. 26 f.) wird in Chaucers C. T. Prol. 240 ff. gegen die Bettelmönche gerichtet.

von Peter Ablaß *a poena et a culpa* (C X. 186 f, nur C) und Unterstützung zugesichert wird (C IX. 146, A, B ausführlicher, C).

Pilger und Pilgerfahrten

Wenn auch der Dichter, wie wir später sehen werden, der Pilgerfahrt und ähnlicher kirchlicher Betätigung keine Bedeutung für das Seelenheil zuspricht, so liegt doch darin eine gewisse Anerkennung der Wallfahrten, daß er diese ebenso wie Armut und Unglück als Entschuldigungsgrund für die Vernachlässigung kirchlicher Pflichten, wie Fasten, Nachtgebete usw. gelten läßt (C X. 233 f, nur C). Selbst die zur „Wahrheit" wallfahrenden Pilger führt der Weg nach Weisung Peters über eine Brücke, deren Pfeiler aus „Gebete zu den Heiligen" bestehen (C VIII. 241, B, C), und auch in dessen *unite* tragen einige reuige Sünder durch Rosenkranzbeten und Pilgerfahrten zu ihrer Heiligkeit bei, während andere allerdings die Reue tiefer auffassend, Bußübungen und Werke der Barmherzigkeit verrichten (C XXII. 377 f, B, C).

Die kirchlichen Pilgerfahrten.

Die innere Gehaltlosigkeit der Pilgerfahrten wird durch das Auftreten des den Wallfahrern Peters zur „heiligen Wahrheit" begegnenden Pilgers charakterisiert. Dieser ist schon zu allen Heiligen gewandert. Er trägt Pilgersack und Trinkflasche an der Seite und einen Stab in der Hand; von seinem Pilgerhut hängen unzählige, heilige Fläschchen als Andenken an Assissi und Galicien herab; an seiner Kutte befinden sich heilige Kreuze und Schlüssel von Rom; auch ein Veronica-Schweißtüchlein [1]) führt er bei sich. Eben befindet er sich auf dem Rückweg vom heiligen Sinai und dem heiligen Grabe. Vorher hat er Bethlehem, Babylonien, Armenien, Alexandrien und Damaskus besucht und ist entschlossen, allen Hindernissen zum Trotz, unermüdlich weiterzupilgern. Dennoch ist er nicht imstande, den Wallfahrern Peters über den Weg zur „heiligen Wahrheit" Auskunft zu geben; er selbst kennt keinen Heiligen mit diesem Namen, noch hat er jemals von einem anderen Pilger etwas darüber erfahren (C VIII. 158—181, A, B, C).

Auch andere Pilger läßt der Dichter an unserem geistigen Auge vorüberziehen. Eine Gruppe pilgert zum heiligen Jago von Compostella in Galicien [2]) oder zu den Heiligen in Rom

---

1) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 685.

2) vgl. Skeat: Notes p. 8 f, Note zu C I. 48, vgl. auch die Pilgerfahrten des Weibes von Bathe in Ch. C. T. Prol. 465 f.

(C I. 47 f, A, B, C); ein anderer Pilgerzug hat sich Walsingham [1]) als Reiseziel vorgenommen. Es sind Eremiten, jeder mit einem Krummstab versehen und mit einer Mönchskutte angetan, kräftige, aber arbeitsscheue Männer, die von ihren Frauen begleitet werden (C I. 51—55, A, B, C). Zu demselben Heiligtum gelobt auch der Geizhalz mit seinem Weibe, aus Reue über ihre Betrügereien, zu pilgern, um am hl. Kreuz in Bromholm in Norfolk [2]) zu beten (B V. 228—231, A, B).

Das dreiste und phantasiereiche Lügen gilt allgemein als Privilegium der Pilger. Sie geben nach ihrer Rückkehr schwindelhafte Erzählungen zum besten, deren Wahrheit sie beschwören (C I. 49 f, A, B, C; B XIII. 178, nur B, vgl. C VII. 50 ff, B, C). Manche wollen die Heiligen mit eigenen Augen gesehen haben (B Prol. 50 ff, nur B); auch die auf ihren Pilgerzügen durchgemachten Beschwerden und Leiden suchen sie stets stark zu übertreiben (vgl. C VII. 56 ff, B, C).

Peters und des Dichters Pilgerfahrten.

Den von der Kirche angepriesenen Pilgerfahrten stellt der Dichter solche in seinem Geiste unternommene gegenüber. Seine Pilger suchen unter Führung Peters die heilige Stätte der „Wahrheit" auf; dorthin sollten alle reuigen Sünder wallfahren, statt zum hl. Jago oder nach Rom (C VI. 198—201, vgl. VIII. 155—158, A, B, C). Dieser Auffassung nachkommend, will *sleuthe* alles unehrlich erworbene Gut zurückgeben und lieber eine Pilgerfahrt nach der „heiligen Wahrheit" als nach Rom unternehmen. Diese Absicht beteuert er beim hl. Kreuz zu Chester (B V. 463—468, A, B). [3]) Peter selbst beabsichtigt, eine Wallfahrt anzutreten, nachdem er sein Tagewerk vollbracht hat, um sich so wie die Pilger Ablaß zu verdienen (C IX. 62 f, B, C; A ähnlich); die „Wahrheit" verehrend wallfahrt er mit seinen Gefährten als „Pilger am Pflug" zum Segen der Armen wie der Reichen [4]) (C IX. 109—112, A, B, C); seine Pflugschar ist sein Pilgerstab (A VII. 96 = B VI. 105 = C IX. 64). Die positive Arbeit zum

---

1) vgl. Skeat, Notes p. 10 f, Note zu C I. 52.

2) vgl. Skeat, Notes p. 121, Note zu B V. 231.

3) vgl. A VII. 93, nur A: *by the Rode of Chestre!*

4) A u. B erwähnen nur die Armen, C auch die Reichen. Die ursprüngliche, schroffe Anschauung des Dichters, als ob fast nur die Armen zum ewigen Heil auserlesen seien, hat sich im Lauf der Jahre gemildert; vgl. C XII. 201 ff. (vgl. A XI. 221 ff. = B X. 332 ff). C XIII. 115 ff. = B XI. 191 ff. C XIV. 26 ff, nur C; dagegen wieder: C XIII. 210 ff, nur C, C XV. 17 f. = B XII. 57 f; B XII. 60 ff, nur in B, in C geändert).

Wohl seiner Mitmenschen hat mehr Wert und Aussicht auf Ablaß als die Pilgerfahrten zu den Heiligen. So sieht auch *conscience* am Schluß des ganzen Gedichtes sein einziges Heil in einer Pilgerfahrt zu Peter, dem Vertreter des praktisch-innerlich religiösen Christentums (C XXIII. 380 ff, B, C). Ein Leben in Gottergebenheit, Liebe und Geduld ist die beste und nützlichste Wallfahrt, und in diesem Sinne sind wir alle Pilger auf dieser Erde bis an unser Ende (C XIII. 130, B, C). So will Robert der Räuber aus Reue über seine Sünden seinen Lebensabend zu einer Pilgerfahrt mit seinem Pilgerstab „Buße" benützen (C VII. 329, A, B, C); deshalb hat *pacience* auf seiner mit *conscience* unternommenen Pilgerfahrt statt der gewöhnlichen Lebensmittel „Mäßigkeit", „Bescheidenheit" und „Glaube" in seiner Pilgertasche (C XVI. 186—189; 248 ff, B. C). Langlands Pilger suchen den hl. Jago in Gefängnissen, Krankenhäusern und armen Hütten auf; dorthin sollte jeder Wallfahrer seine Schritte lenken statt nach Rom oder Galicien (C V. 122 ff, A, B, C; C XVII. 321 ff, B, C; vgl. C X. 71 ff; 175 ff. nur C). Den Dichter selbst führt seine Wallfahrt nicht etwa zu irgend einem Heiligen, sondern über „Reue" und „Beichte" zur *unite* Peters (C XXIII. 212, B, C). Kein Pilger sollte Geld — weder Gold noch Silber — mit dem Bildnis des englischen Königs in's Ausland tragen, um die Räuber in Avignon zu bereichern. Jeder, der in Dover (A u. B), der Uebergangsstation nach dem Continent, angetroffen werde, um von dort eine Pilgerfahrt nach Rom anzutreten, sollte durch eine Entäußerung seines heimatlichen Besitzes bestraft werden (C V. 125—130, A, B, C).

Langland und das kirchliche Dogma.

Ueber die Stellung unseres Dichters zu Wycliff und der Lollardenbewegung bestehen Meinungsverschiedenheiten. Die einen [1]) behaupten, daß Langland trotz seiner Kritik der kirchlichen Mißstände, in der er mit dem Reformator übereinstimmt, doch ein treuer Sohn der alten Kirche geblieben sei; die andern [2]) verfechten die Ansicht, der Verfasser sei ein Anhänger der reformatorischen Bewegung gewesen. Abgesehen von den schon in anderem Zusammenhang erörterten, anticlerikalen Ten-

---

1) vgl. Ten Brink p. 427 f, Jusserand p. 132 f; Skeat: General Preface p. XL. f.

2) vgl. Mensendieck p. 74 ff.

denzen Langlands, [1]) die er mit dem Reformator, zum Teil auch mit dem Parlament gemeinsam hat, stimmt er in einer wichtigen, dogmatischen Frage, in der Prädestinationslehre, mit Wycliff überein:

Die Prädestinationslehre — Das „wie?“ der Erlösungsfrage.

Predestinat thei prechen · prechours that this shewen,
Or prechen inparfit ypult out of grace (C XII. 207 f.) [2])

Langlands Stellung in der Erlösungsfrage führt den in A XII. 35 ff (nur A) geschilderten Bruch mit *clergy* herbei, [3]) wodurch eine neue Wendung in seinem Leben eintritt. Der Dichter erwartet ebenso wie der Reformator alles Seelenheil unmittelbar von Gott selbst aus dem Born seiner unendlichen Gnade. Wenn er auch nicht, die letzten Consequenzen aus seiner Lehre ziehend, den ganzen priesterlichen Vermittlungsapparat in der Heilsfrage zwischen Gott und dem Menschen beseitigt, so gelangt er doch auf Grund seiner Auffassung zu dem logischen Schluß einer absoluten Verurteilung aller kirchlichen Aeußerlichkeiten, insbesondere der sogenannten „guten Werke“, die im Grund genommen doch nur in einer Geldbezahlung bestanden. Keine äußerlichen Gebets- und Bußübungen (C XVII. 39, XX. 217, B, C), keine Pilgerfahrten nach Rom (C X. 323, A, B, C; C XVII. 39, B, C), keine mit dem Namen des Spenders versehene Stiftung von Kirchenfenstern (C IV. 51 f; 64—72, A, B, C; C XVII. 41 f, B, C), noch andere Schenkungen und Zuwendungen, kein Einkauf in alle vorhandenen Orden, um dadurch an den überschüssigen „guten Werken“ Anteil zu haben (C IV. 54, 67, A, B, C; B V. 651, nur B; C X. 343, A, B, C; C XIII. 9, XXIII. 367, B, C), kein päpstlicher Ablaß, überhaupt keine er-

Kirchliche Aeußerlichkeiten — „Gute Werke“.

---

1) Grundsätzliche und bewußte Gegenüberstellung der politisch-hierarchischen Papstkirche als der Herrschaft des Antichristen mit Peters unity als der ursprünglichen Gemeinde der Christuskirche, indirekte Forderung einer Rückkehr zur evangelischen Wahrheit (s. o. p 1—6), Verneinung der geistlichen Suprematie über die weltliche Macht, Verurteilung der Constantinischen Schenkung, des unermeßlichen Kirchengutes und des Privatbesitzes des Clerus (p. 7 f.), Bekämpfung des päpstlichen Ablasses (d. h. des Sündenvergebungssystems), (p. 10 ff.), Verwerfung der Stellenbesetzungsmethode durch die Curie (p. 12 f.), Polemik gegen die geistlichen Gerichte und die Appellationen nach Rom (p. 13 ff.).

2) C XII. 207 f. ist zwar in die C Version eingefügt; dagegen ib. 205 f, 209 f. = B X. 375—8 = A XI. 252—6, wo dem Gedanken der Prädestination ebenfalls Ausdruck verliehen wird.

3) vgl. Mensendieck p. p. 8, 32 f, 35 f.

kaufte Sündenvergebung können auf unser Seelenheil irgend einen entscheidenden Einfluß ausüben [1]). Die Geistlichen predigen zwar am Corpus-Christi-Feste, daß der Glaube allein selig mache (C XVIII. 119 f, B, C); allein der Dichter läßt keinen Zweifel darüber, daß es ihm mehr auf das positive Handeln als auf das abstracte Glauben ankommt [2]). Die Ausübung kirchlicher Vorschriften ist wertlos, und der Glaube tot, wenn letzterer nicht in allgemein-guten Werken für die Mitmenschen, besonders in denen der Mildtätigkeit, zum Ausdruck kommt (C II. 176—185, A, B, C). Nur eine wahrhaft christliche Lebensführung und ernste Pflichterfüllung, vor allem aber eine barmherzige Gesinnung, die auch andern Verzeihung gewährt, kann uns die göttliche Gnade, von der alles abhängt, sichern (C XX. 216 ff, B, C). Deshalb steht dem Dichter **do-wel**, d. h. die praktische Betätigung einer sittlich-ernsten Lebensauffassung höher als alle dreijährigen Totenmessen, Ablaßbriefe und sonstige kirchliche Vergünstigungen (C X. 319—323, A, B, C, vgl. B. XII. 26—29, nur B). Solchen Aeußerlichkeiten will Langland sein Seelenheil nicht anvertrauen (C X. 330, A, B, C [3]). Daß deshalb sein Zugeständnis, Ablaß und Gebets- und Bußübungen könnten die Seele retten (C X. 328 f, A, B, C), nicht ohne inneren Vorbehalt aufzunehmen ist, sahen wir bereits (p. 10). Immerhin gibt er zu, daß bei Beurteilung der „guten Werke" — gerade der kirchlichen — es vor allem auf die innere Gesinnung und Absicht des Wohltäters ankommt, über die er sich allerdings allenthalben abfällig äußert (C IV. 68—72, A, B, C [4]); C XVII. 40 f; 237 f, B, C).

Die kirchlichen Vorschriften.

Auch an den kirchlichen Vorschriften und Pflichten, die eine gewisse Selbstüberwindung erfordern, wie Fasten, Bußübungen, Nachtwachen, Besuch aller gottesdienstlichen Verrichtungen etc., hält unser Dichter fest: Christus werde vielleicht ihre andauernde, reuelose Nichtbeachtung als Tod-

---

1) Diese von Langland in der Theorie betriebene Polemik gegen die kirchlichen Aeußerlichkeiten schloß nicht aus, daß er selbst in der Praxis in seinen jüngeren Jahren sich dieser kirchlichen Mittel bediente (vgl. C XIII. 5 ff. = B XI. 51 ff; vgl. dazu oben p. 48 Anm. 3).

2) vgl. Mensendieck p. 50.

3) Ac to trysten vpon triennels treweliche me thynketh
Ys not so syker for the saule· certys, as ys dowel.

4) A u. B sind in diesem Punkt ausführlicher als C.

sünde anrechnen (C X. 230—39, nur C) [1]), vgl. C III. 100, B, C; C VIII. 13 f, 25, B, C; 65—69, A, B, C). Gebets- und Bußübungen sind die beste Beschäftigung, an der Gott Wohlgefallen hat (C VI. 84 f, nur C [2]). Der Weg zur Wahrheit führt über eine Brücke „Bete eifrig", deren Pfeiler aus „Buße und Gebet zu den Heiligen" bestehen (C VIII. 240 f, B, C). Auch in der *unite* Peters läßt der Dichter einige reuige Sünder durch innere Buße und Almosen, andere sogar durch Rosenkranz-Beten und Pilgerfahrten zur Heiligkeit der „Gemeinschaft" beitragen (C XXII. 375 ff, B. u. C). Jedenfalls erachtet Langland die Befolgung der kirchlichen, äußeren Verpflichtungen für zweckdienlich, aber nicht für das Heil der Seele bestimmend oder unbedingt erforderlich. Ob man einerseits aus Versen wie:

> With oute moo bedes bydding · hus bone was underfonge
> And ich ysaued, as ye may see · with oute syngynge of masse
> (C XIII. 84 f, B, C).

oder: Elles is in ydel · al oure lyuynge here
> Oure preyers and oure penaunce and pilgrymages to rome
> (C XVII. 38 f, B u. C; vgl. C VIII. 286, A, B, C).

und andererseits aus Worten wie:

> Wo-so breketh this (= Gottesdienst, Fasten, Nachtwachen),
> Ich drede me, and he deye · hit worth for dedlich synne,
> A-counted by-fore crist · bote conscience excuse hym
> (nur C X. 236 ff.),

oder:

> . . . holynesse (die Heiligkeit der „unite") to wexe,
> Some by bedes bydding · and somme by pilgrymages
> (C XXII. 376 f, B u. C)

einen Gegensatz herauslesen darf, ist zweifelhaft. Jedenfalls galt die Verwerfung der Nacht- und Stundengebete und ähnlicher Gebetsübungen, sowie die Verneinung des Wertes priesterlicher Fürgebete für ketzerisch [3]).

Das Verhältnis der Reue, Beichte und Buße bei L.

Stellt sich auch dem Dichter die Seelenrettung lediglich als ein göttlicher Gnadenakt dar, so schaltet er dennoch die

---

[1]) Vorsichtig fügt Langland hinzu: *bote conscience excuse hym.* Der Passus C X. 187—281 findet sich nur in C vor.

[2]) C VI. 1—108 nur in der C Version.

[3]) vgl. Fuller vol. II. p. 327 f, XXVIII. ff. Ueber Pilgerfahrten und Heiligenverehrung vgl. ib. p. 333, besonders XLVII.

Mitwirkung des Menschen im allgemeinen nicht aus. Vielmehr macht er die Gewährung der göttlichen Gnade von Reue, Beichte und Buße, den Vorbedingungen jeder zurechtbestehenden Sündenvergebung, abhängig [1]). Ihr Verhältnis zu einander ist aber nicht scharf genug präcisiert. Wenn er auch allen dreien große Bedeutung beimißt, so scheint er doch vor allem die Reue als *condicio sine qua non* jeder Sündenvergebung zu erachten (vgl. XXIII. 372, B, C). Deshalb muß jeder seine Sünden ernstlich bereuen, und wenn er der Papst selbst wäre (B V. 608 f, A, B). Von der Reue sagt der Dichter, sie reinige den sündhaften Menschen (C XVII. 25, vgl. B XIV. 16); sie treibe die Sünde hinweg (C XV. 117, B u. C; nur B XIV. 82 f) und reduziere die Todsünde zu einer einfachen (nur B XIV. 83). In ihrem Verhältnis zur Beichte äußert sich Langland dahin, daß Reue ohne Beichte schließlich den Menschen retten kann, wenn er während seines Lebens an die Lehren der Kirche geglaubt hat. Die Reue kann — in Verbindung mit „Gewissen" [2]) und „Glaube" — in Ermanglung der Beichte als Seelenarzt gegen die Todsünden fungieren (nur B XIV. 84—88). Der Gebildete weiß, daß „Reue ohne Beichte" der Seele Trost spendet; nur der Ungebildete wird deshalb ohne Reue zur Beichte gehen (C XV. 114 f; 120 f, B u. C). So liegt die Quintessenz der Langlandschen Reflexion über diese Frage in der Ueberzeugung, daß die Beichte ohne Reue wertlos ist, nicht aber die Reue ohne Beichte. Durch jene allein gelangen wir ins Himmelreich. *Sola contricio* [*delet peccatum*] (nur B XI. 81, vgl. C XXIII. 372, B, C).

Auch in Beziehung zur Buße hebt Langland die Prävalenz der Reue hervor, die unter Umständen durch Gottes Güte als ein genügender Ersatz der Buße anerkannt wird. Der gute Wille wird für die Tat genommen. *As sorwe of herte is satisfaccion · for suche as may nat paye* (C XX. 296, B u. C; vgl. ib. 203 f, B u. C). So hat Robert, der Räuber, trotz der

---

1) vgl. Beichte der sieben Todsünden (A, B u. C); besonders C VIII. 120 ff; 145 ff. — C XI. 51—55 (in dieser Fassung nur in C) — C XII. 254—270 (A, B, C) — C XIII. 68—70 (B u. C) — C XV. 134 f (B, C) — C XVII. 33—36 (nur C) — C XVIII. 265 f. (B u. C) — C XX. 200 ff; 276 ff (B u. C) — C XXII. 333, 348 (B u. C).

2) Dem eigenen Gewissen bleibt die Entscheidung über die Vollwertigkeit der Reue ohne Beichte überlassen.

Unmöglichkeit das *redde quod debes* einzulösen, infolge seiner schmerzlichen Reue Aussicht auf Rettung (C VII. 316—333; A, B, C). So widerfährt dem Dieb am Kreuz Heil *with-oute penaunce other passion · other eny other peyne* (C XII. 256—262, A, B, C; vgl. C XV. 132 f, B u. C).

Die Beichte bei einem verständigen Priester (B XIV. 18, nur B; vgl. C XV. 114, B u. C) wäscht den sündigen Menschen vollkommen rein (B XIV. 18, nur B), bessert ihn (ib. 185 ff, nur B) und vernichtet die Sünde (ib. 90, nur B; vgl. C XVII. 26, nur C). Die Beichte ist zwar segensreicher, wenn sie von innerer Reue getragen wird; allein sie tötet die Todsünden, während Reue diese nur zu einfachen Sünden reduziert (B XIV. 89—93, nur B). Der Dieb auf Golgatha wurde durch das reuige Sündenbekenntnis Christo gegenüber gerettet (s. o.).

Zu einem solchen gehört nach Gottes Bestimmung auch die Buße, d. h. ein Wiedervergelten und Wieder-gut-machen seiner früheren, sündhaften Handlungen (vgl. *confessio auaricie* C VII. 196—399, besonders 234, 256 f; 296 ff, A, B, C; C XX. 201 f; 281—295, B u. C). Wir hörten bereits, daß Peter das *redde quod debes* als die unerläßliche Vorbedingung jeder Sündenvergebung proklamiert (vgl. oben p. 11). Denn die Buße „zahlt" nach Ansicht des Verfassers die begangenen Sünden (C XVII. 31 f, nur C) und erfüllt so den Willen des himmlischen Vaters (ib. 27). Sie reißt die Sünde mit der Wurzel aus, so daß sie nie mehr Boden gewinnen kann (B XIV. 94 ff, nur B); sie macht aus dem Sünder einen ganz neuen, fleckenreinen Menschen und gibt ihm den Willen, eine bleibende Besserung durchzuführen (nur B XIV. 19—23). Deshalb soll man die vom Priester auferlegte Buße stets gewissenhaft erledigen (vgl. C VII. 283, B u. C; C VIII. 14, B, C, u. 247, A, B, C).

Es ist nicht zu leugnen, daß Langlands Ausführungen über die Reue zum Teil die über die Beichte ausschließen. Hier kämpfen seine persönliche und seine kirchliche Auffassung mit einander. [1]) Aus: *Thorugh contricioun come · to the heigh heuene; sola contricio* [*delet peccatum*] (nur B XI. 81), oder: *And though a man myȝte nouȝte speke · contricioun myȝte hym saue* (nur B XIV. 84), oder: *contricion with-oute confession · conforteth the saule* (C XV. 115, B u. C) und andrerseits aus: *Per confessionem to a prest · peccata*

---

1) vgl. Mensendieck p. 75.

occiduntur, there contricioun doth but dryueth it doun · in-to a venial synne (nur B XIV. 90 f) ist doch wohl ein Widerspruch zu constatieren. Einer unzweideutigen Stellungnahme zugunsten der als ketzerisch geltenden Auffassung, daß die Beichte für den wirklich reuigen Sünder überflüssig sei, scheint Langland aus dem Weg zu gehen. [1])

Das „wer?" der Erlösungsfrage.

Auch die Frage, wer gerettet, erlöst werden kann, unterzieht der Verfasser einer eingehenden Untersuchung. Während er anfangs auf kirchlichem Boden stehend [2]) die Seelenrettung an die Bedingung der Taufe knüpft: *Ac a barne with-oute bapteme · may nougt so be saued* (nur B XI. 82), und den Grundsatz vertritt: *Qui crediderit et baptizatus fuerit* [*saluus erit*] (Mark XVI. 16; C XIII. 53 ff; B u. C) was *scripture* nur für die in der Sterbestunde auf den christlichen Glauben getauften Juden und Heiden als Norm gelten lassen will, während er für die Christen außerdem die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, besonders der Gebote christlicher Liebe, fordert (B X. 345 ff, A u. B) — [3]) hat er sich in seinen späteren Jahren zu der weitherzigen Ueberzeugung durchgerungen: *Saluabitur vix iustus in die iudicii;* (C XV. 203 f, B u. C). Auch die ungetauften Heiden und Juden werden erlöst durch den unerschöpflichen Schatz göttlicher Gnade — *Misericordia eius super omnia opera eius* —, wenn sie nur einen ehrenhaften und gottgefälligen Lebenswandel geführt haben (C XIII. 86 f, B u. C; B XI. 156 ff, nur B; C XV. 209 ff, B u. C). Jeder, der nach bestem Wissen und Gewissen bestrebt ist, das Gute zu tun, muß auch nach den Grundsätzen einer wahren Gerechtigkeit gerettet werden. So trat auch Trayan ohne die Taufe empfangen zu haben, in das himmlische Reich ein (C XIII. 75 ff, XV. 205 ff, B u. C). [4]) Der Dichter ist sich wohl bewußt, daß er mit dieser Anschauung sich in einen Gegensatz zu der Auffassung der Kirche bringt [5]) (C XV. 200 ff, B u. C).

Die Abendmahlslehre.

Auch über eine zweite, religiöse Streitfrage jener Zeit, über die Abendmahlslehre, äußert sich Langland, wenn auch

---

[1]) vgl. Fuller vol. II. p. 331, XL.

[2]) vgl. Fuller vol. II. p. 330, XXXIV., vgl. B XI. 82 u. B XIV. 183 f. Beide Stellen nur in B; der Dichter setzt auch vorsichtig hinzu: *as maistres telleth* (B XI. 80).

[3]) In der C Version fallen gelassen.

[4]) In der B Fassung wird dieser Fall noch als „dunkel" bezeichnet im C Text fehlt diese Bemerkung (B XI. 154).

[5]) vgl. Fuller vol. II. p. 330.

spärlich. *Grace* gab Peter die Macht, durch sein heiliges Wort den Leib Christi entstehen zu lassen (C XXII. 388 f. B u. C). Denn das Brot ist der wahrhaftige Leib und der Wein das wirkliche Blut Christi (C XX. 82—88; XXII. 387; B u. C). Die göttliche Kraft der Verwandlung besitzt nur der Priester; ohne ihn würde das Brot nicht zum Leib Christi werden (nur B XII. 87). Er versieht alle, welche aufrichtige Reue empfinden, mit dieser Himmelsgabe (nur B XII. 85). Das *redde quod debes* ist die Vorbedingung eines segensreichen Empfanges (C XXII. 391 ff. B, C). Denn nur dem Gerechten gereicht das Abendmahl zum Segen, dem Unwürdigen jedoch zur Verdammnis (B XII. 88 f; 92 f; nur B). Einmal im Monat soll jeder Christ nach dieser Himmelsspeise verlangen (C XXII. 390, B u. C). Wir sehen den Dichter mit gutem Beispiel vorangehen (C XXII. 3 f. B u. C), der sich in dieser Frage im allgemeinen der kirchlichen Auffassung anschließt.[1]

Das Sakrament der Ehe.

Die Kritik der nach der Pest aus leichtfertigen oder sogar unmoralischen Motiven und ohne Hoffnung auf Nachkommen zahlreich erfolgten, von der Kirche sanktionierten Eheschließungen läßt eine Polemik gegen die gleichgiltige Handhabung des hl. Ehesakramentes seitens der Kirche erkennen (C XI. 256 bis 303; besonders 273—275. A. B. C).[2]

Wachsbilderkultus — Reliquiendienst.

Ebenso erhebt Langland heftigen Protest gegen die Verehrung der Reliquien und der aus Wachs hergestellten Heiligenbilder. Er bezeichnet ebenso wie Wycliff diesen Bilderkultus, der eine Ausbeutung der ungebildeten, leichtgläubigen Bevölkerung darstellt, als eine Götzendienerei, von deren Widersinnigkeit die ganze Welt überzeugt ist (C I. 95—104. 118 f. nur C).[3] Hinsichtlich des für die Curie sehr ergiebigen Reliquiendienstes in Rom bemerkt ein Vikar ironisch, die Kardinäle täten besser daran, den Reliquienbestand ihrer Kirchen in Rom zu bewachen

---

[1] vgl. Fuller vol. II. p. 330 f. XXXVI.—XXXVIII.; vgl. auch Mensendieck p. 85. Der Dichter folgt in dieser Frage Wilhelm Occam (geb. 1280), der zwar in der kirchlichen Tradition keine der Offenbarung ebenbürtige Quelle erkennt, aber dennoch für gewisse Sätze des kirchlichen Dogmas, namentlich für die aus der Schrift nicht zu belegende Transsubst. eine außerordentliche Offenbarung annimmt.

[2] vgl. Fuller vol. II. p. 332. XLI.

[3] vgl. Skeat, Notes p. 16 zu C I. 96 u. G. M. Trevelyan p. 157. 321.

statt nach England zu kommen, um das Volk auszusaugen und sittlich zu verderben (C XXII. 425, B, C). Diese Abneigung gegen Reliquien- und Bilderkultus hält aber den Dichter, den — wie den Goethischen Faust — die Ostermorgenglocken aus seiner tiefsinnigen Betrachtung in die Wirklichkeit zurückrufen, nicht ab, in seiner Begeisterung für die im Traum geschaute Auferstehung Christi und die Besiegung der Hölle, Weib und Tochter aufzufordern, vor dem Kreuz auf die Kniee zu sinken, es wie einen Juwel zu küssen und wie eine Reliquie zu verehren (C XXI. 474 ff, B, C [1]).

Der Kirchenbegriff.

In dem Langlandschen, im Gegensatz zu der offiziellen Definition der Kirche als der Gesamtheit aller Geistlichen in antiklerikalem Sinne aufgestellten Kirchenbegriff als die Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen, wie sie in Peters *unite* verkörpert erscheint (C XII. 245, 247, in dieser Fassung nur C), ebenso wie in der nur im A-Texte enthaltenen Auffassung des Autors von der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen (A X. 71—75) [2] und in der oft befolgten Taktik, die Entscheidung in strittigen, kirchlichen Fragen dem eigenen Gewissen, dem in den Visionen (*conscience*) eine bedeutende Rolle zugeteilt wird, anzuvertrauen [3], darf man ebenfalls reformatorische Anschauungen erblicken.

Persönliche Verantwortlichkeit.

Schenkungen an die Kirche — Der Zehnte.

Auch die scharfe Polemik gegen die der Kirche gemachten Stiftungen und die Schenkungen von Almosen etc. an unwürdige Kirchenvertreter wird als direkt kirchenfeindlich anzusehen sein (C XVII. 272 ff, XVIII. 53 ff, B u. C; B XV. 208 f und 320 ff, nur B) [4]. Hinsichtlich des Zehnten jedoch steht der Dichter auf kirchlichem Boden. Der Zehnte ist Gottes-Eigentum und wird von der Kirche mit Fug und Recht gefordert (C XIV. 73—75; XVIII. 70, nur C) [5].

Wycliff und die Lollardenbewegung.

Langlands Polemik gegen die wissenschaftliche Erforschung der Glaubensprobleme (vgl. oben p. 42 ff) richtet sich nicht etwa gegen Wycliff und seine Anhänger, sondern, wie wir sahen, teils gegen die sophistischen und gotteslästerlichen Disputationen und religiösen

---

1) Den Vergleich mit einer Reliquie bietet nur C.
2) vgl. Mensendieck p. 76 (vgl. dagegen C XIV. 209—214, B u. C).
3) vgl. p. 63 Anm. 1 und 64 Anm. 2.
4) vgl. Fuller vol. II. 329, XXXII.
5) ib. p. 326 XXIII. f.

Gespräche der Bettelmönche, teils gegen die Versuche unberufener Schwätzer, die Glaubensfragen, insbesondere die Dreieinigkeitslehre, ins Lächerliche zu ziehen und den Clerus vor der Oeffentlichkeit zu diskreditieren [1]). Auf solche Kritiker ist der Ausdruck *heretykes* zu beziehen (C XX. 110, B u. C). Ebenso versteht der Dichter unter *lollares* oder *lollers* [2]) nicht die Lollarden, sondern arbeitsscheue Bettler, die unter dem Deckmantel der Frömmigkeit das christliche Mitleid in Anspruch nehmen [3]). Aus der Bemerkung des Dichters, daß diese herumlungernden Bettler tatsächlich den Namen *lollers* verdienen, darf man vielleicht eine indirekte Verwahrung gegen die Anwendung dieser Bezeichnung auf die Anhänger Wycliffs herauslesen (C X. 213—218, nur C).

L. und die „armen Priester" Wycliffs.

Skeat [4]) erblickt in den Worten: *And alle parfite preestes to pouerte sholde drawe* (C XIV. 100, dieser Vers fehlt in der sonst mit dem C-Text übereinstimmenden B-Version) eine Anspielung auf die „armen Priester" des Reformators. Jusserand [5]) verwirft diese Ansicht, wie wir glauben mit Unrecht. Auf alle Fälle zollt unser Dichter der Wycliffitischen Idee [6]) der absoluten Besitzlosigkeit für den wahren Gottesdiener bedingungslos seine Anerkennung. Da für ihn der Reichtum ein Hindernis für das Seelenheil bedeutet, so erblickt er in der Nachfolge Christi in selbst auferlegter Armut und Geduld das einzig wirksame Mittel gegen die Verweltlichung des Clerus und die Verderbtheit der Menschheit überhaupt. Der Dichter singt der Armut ein begeistertes Loblied [7]). In einer Reihe von Vergleichen weist er ihre moralische Ueberlegenheit

---

1) C XII. 35—41, 52—55, A, B, C; B X. 101—126, A u. B; C XVII. 230 ff, B u. C — A XI. 61 ff, nur A, vgl. C XII. 36; B X. 102, 104.

2) C VI. 2, 4, 31; C IX. 74, 288; X. 103, 107, 137, 140, 158, 159, 192, 213, 240 (nur C) -- B XV. 207 (nur B). Der Ausdruck findet sich demnach mit einer einzigen Ausnahme nur im C Text.

3) C IX. 128—135, 179—187, 192—208, 236 ff; X. 61—65. 98—104, 139 bis 174, 188—218, 240—254 — B XV. 199—202.

4) vgl. Skeat, Notes p. 276, Note zu C XIV. 101.

5) Jusserand p. 132 f. Anm. u. Mensendieck p. 88 ff, der unter den *lunatic lollers* Langlands die Lollarden versteht.

6) vgl. Skeat, Notes p. 276, Note zu C XIV. 101 u. Mensendieck p. 85.

7) C XIII. 143—153 (B, C); C XIV. 1—25 (nur C); C XVII. 121—157 (B, C).

über den Reichtum nach [1]). Alle weisen Männer preisen die in Geduld ertragene Besitzlosigkeit [2]); andere nahmen sie sogar freiwillig auf sich. Christus selbst war der ärmste der Armen [3]), ebenso waren seine Mutter und andere Heilige ohne jeden Besitz [4]). Das Leben in Geduld und Armut ist das vollkommenste (C XIV. 99, nur C). Wer nach Vollkommenheit im Leben strebt, muß deshalb alles aufgeben: Besitz, Geld und Gut, selbst verwandtschaftliche Beziehungen [5]) (C XIII. 154—159, nur C, 160 bis 170, B u. C; C XVII. 103—114, B u. C). Der Arme kann mit Recht auf die Freuden des Himmels Anspruch erheben (C XVII. 101 f, B, C; B XIV. 191 f, nur B). [6])

Deshalb sollen alle wirklich frommen Priester die Armut freiwillig auf sich nehmen (C XIV. 100, nur C). Der Geistliche sollte nicht nötig haben, für seine Messen Geld anzunehmen (C XIV. 105, B u. C; B XI. 274 f, nur B). Vielmehr sollte er seinen Lohn vom Papst oder dem Bischof empfangen (C XIV. 106 f, B, C), oder aber von den Almosen ehrlicher Christen leben. Bei der Verteilung der Gaben zur Bekämpfung des Antichristen wird allerdings neben anderen auch den Priestern Redegewandtheit zuteil, um damit ihren Lebensunterhalt zu gewinnen (C XXII. 229—233, B, C); einigen wird jedoch die innere Kraft verliehen, in Sehnsucht nach dem Jenseits zu leben und für alle Christen in Armut und Geduld zu beten (C XXII. 248 f, B, C). [7]) Auch von sich selbst berichtet Langland, daß

---

1) C XIII. 177—247 (nur C); C XIV. 31—98 (nur C); C XV. 162—189 (B ausführlicher, C); C XVI. 281—310 (B, C), C XVII. 1—20 (B, C), 44—120 (B, C). Das Lob der Armut wurde demnach im C Text noch vertieft und erweitert.

2) C XIII. 140 ff (B, C); 171—176 (nur C), C XXIII. 38 ff (B, C); — B X. 340—344.

3) C XIII. 121—132 (B, C), C XVII. 100 (B, C); C XXI. 9 (B, C); C XXIII. 41—47 (B, C); B XI. 179 f. (nur B).

4) C XIII. 133—139 (B ausführlicher u. C).

5) vgl. Chaucer, Wyves Tale of Bathe, Prol.

6) Langland nimmt somit in der Armutsfrage denselben strengen Standpunkt ein, wie früher die Spiritualen im Franziskanerorden.

7) Vielleicht beabsichtigt der Dichter hier (wie ib. 375 ff.) allgemein auf die in jeder religiösen Gemeinschaft, also auch in Peters unity vertretenen beiden Richtungen der mehr äußeren, dogmatischen Rechtsgläubigkeit und der innerlich-praktischen Religiosität hinzuweisen (vgl. oben p. 58, 63).

er für die von ihm zum Seelenheil seiner früheren Wohltäter bald hier bald dort gesungenen Messen Speise und Trank nur annahm, um Hunger und Durst zu stillen, nicht aber um seinen Sack mit einem Vorrat von Lebensmitteln zu füllen (C VI. 48 bis 51, nur C). Denn der wirklich vertrauensfrohe, fromme Priester verläßt sich nach dem Beispiel Peters (B VII. 117—129, A u. B) auf Gott; dann wird er niemals Mangel in irgend einer Weise zu erdulden haben (C XIV. 101—103, B, C; C XVI. 245 ff, B u. C; vgl. C XI. 200 f, nur C).[1] In diesem unbegrenzten und rückhaltlosen Vertrauen auf die Fürsorge des Himmels verliert sich der Dichter oft in vage, utopistische Ideen (vgl. C XVI. 237 bis 270, B, C; C XVII. 313 ff, nur C; C XXIII. 209 ff, B, C[2]).

Wenn auch die „armen Priester" Wycliffs und Langlands Anschauungen in die Praxis zu übertragen suchten, so bleibt doch noch die Frage offen, ob sie dabei allen Anforderungen und Wünschen des letzteren gerecht wurden. Jedenfalls wendet sich der Dichter einmal gegen Priester, die ohne Erlaubnis des Bischofs predigen und sich überhaupt dazu als unfähig erweisen (B VI. 151 ff, nur B[3]). Das Ueberhandnehmen des Sektenwesens verurteilt er an und für sich; oft ist es nur auf den Wunsch, beim Volke in dem Ruf großer Heiligkeit zu stehen, zurückzuführen (C VII. 36 ff, in dieser Fassung nur C), ohne aber die Pflichten einer wirklichen Ordensgemeinschaft auf sich nehmen zu wollen (B XIII. 283 ff, nur B). Doch wird diese Auslassung wohl mehr gegen das Ordenswesen und die Scheinheiligkeit der Eremiten gerichtet sein.

L. und die Wycliff-sche Bibel-übersetzung

Daß das Verlangen nach einer Uebersetzung der Bibel in die Landessprache schon vor der großen Tat Wycliffs und seiner Genossen bestand, beweist uns Langlands bereits im A-Text (A IX. 82 f, B, C) vorhandene Bemerkung:

And [Dobet] is Ronnen in-to Religiun · And hath Rendret the Bible
And precheth the peple . . . .

Ketzer-verfolgung.

Die Beteuerung des Dichters, daß er zum Scheiterhaufen geführt werden wolle, wenn seine Behauptung sich als unwahr herausstelle (B XV. 81, nur B[4]), weist auf die in England auch

---

[1]) vgl. Mensendieck p. 85.

[2]) vgl. ib. p. 53—55.

[3]) vgl. Skeat, Notes p. 165, Note zu B VI. 151. Dieser Tadel ist in der C Version fallen gelassen.

[4]) vgl. Minschius Kirchenrecht 5, 387 und dazu Skeat: Preface III. Text C p. XI. ff. u. Notes p. 340 zu B XV. 81.

schon vor den die Verfolgung der Häretiker betreffenden Erlässen Heinrich IV. (1401) inscenierten Ketzerverbrennungen hin.

Die Verteilung der kirchlichen Kritik auf die einzelnen Versionen.

Bei der Beurteilung, in welcher Weise sich die kirchliche Kritik auf die einzelnen Versionen verteilt, kommen in erster Linie der B- u. C-Text in Betracht, da A mit Kapitel XI. (= B X. = C XII.; A XII., nur in A) abbricht, somit kaum die Hälfte der beiden anderen Versionen bietet. Auch die den A-Text wiedergebende Darstellung in der B- und C-Fassung erfährt manche Zusätze, während nur vereinzelt die in Frage kommenden Bemerkungen von A nicht auch in B resp. C erscheinen. Die Zusätze in B **und** C gegenüber A sind folgende:

a) Papst, Curie: C I. 128—138 = B. Prol. 100—111, C VII. 246 = B V. 251 f.
b) Prälaten: C I. 125—127 [1]) = B. Pr. 97—99 — C V. 114 f, 120 f. = B IV. 119, 124 f. — C VIII. 82 ff. = B XIII. 422 ff.
c) Clerus im allgemeinen: C IV. 467—471 = B III. 309 bis 312 — C VIII. 9 ff. = B V 397 ff; C XII. 230—253 = B X. 392-413 — C XII. 297—303 = B X. 468—474.
d) Mönche: C V. 116 f. = B IV. 120 f. (vgl. aber A XI. 199) — C VI. 153—156, 162—178 = B X. 300—305, 310—328 — C VII. 151—163 = B V. 169—181.
e) Bettelmönche: C VII. 118—127 = B V. 143—150 (B V. 136—142, nur in B) — C VII. 287—295 = B V. 268 bis 275.
f) Nonnen: C VII. 128—142 = B V. 153—165.

Demnach ist gegenüber A in B und C hauptsächlich die Kritik der Kardinäle, der Papstwahl, der sporttreibenden Geistlichkeit, der Verschwendung und Mitleidslosigkeit der Bischöfe, vor allem aber des Zornes und des Neides der Orden (C VII. 118 bis 127 [Bettelmönche], 128—142 [Nonnen], 160 ff [Mönche] und die Prophezeiung ihrer einstigen Bestrafung eingefügt (C VI. 169 ff).

In dem umfangreichsten, in jeder Hinsicht erweiterten [2])

---

1) C I. 125—127 schließt sich logisch an I. 94 an [nicht an I. 124], wie auch der B Text zeigt.

2) Deshalb ist die Erweiterung der kirchlichen Kritik weniger auffallend.

C-Text wird die Kritik durch folgende Nachträge, denen allerdings verschiedene Kürzungen gegenüberstehen, bereichert:

a) Papst, Curie, allgemein-kirchliche Fragen: C I. 95—100 — III. 243—248 — IV. 32 f, 317—334 — VI. 78 bis 81, XXIII. 127 (in B allgemein) — VI. 112 (in B V., 11 allgemein) — ib. 193—197 — VII. 256 (in B allgemein) — X. 227 bis 239, XIV. 79—86 — XII. 224—227 — ib. 245, 247 (deutlicher als B) — XIV. 73—75, XVIII. 69 f — XV. 19—22; vor allem: XVIII. 233—249.

Andererseits sind aber aus A u. B (zumeist aus B) folgende Stellen nicht in die C Version aufgenommen:

B II. 172—176, XV. 236—238 (ausführlicher als C) — B V. 52 (geändert in C VI. 193 f.) — B V. 608 f. (A, B) — B VII. 116—129 (A, B) — B X. 207—215, 221—227, 345—371 (A, B) — B XI. 80—83, XIV. 16—23, 81—96, 185—187 (in C dagegen nur XVII. 25—35) — B XII. 85—93 — B XIII. 175 f, 206 — B XIII. 241—6, — B XIV. 191—4; B XV. 81.

Als hauptsächliche, neue Punkte sind demnach in den C Text eingeführt: Die Wachsbilderverehrung (I. 95—100), Appellation an das päpstliche Gericht (III. 243—48), Anspielung auf das Seelsorgeramt (VI. 112), das Friedensamt (ib. 192 ff.) und die Sündenvergebung (VII. 256) des Papstes Ermahnung, kirchlichen Vorschriften nachzukommen (X. 227—39) und eine weitere Kritik der Kriegsführung der Curie (XVIII. 233—249), während dagegen zwei andere Bemerkungen gegen den Papst (B V. 52, nur B) und ib. 608 f. (A, B), der Ausfall gegen schwierige Studien (B X. 207—15, A, B), die Abhandlung über Reue, Beichte und Buße (B XI. 80—83, XIV. 16—23, 81—96, 185—87), Transsubstantiationslehre (B XII. 85—93), Vermittlerrolle der Curie im franz.-englischen Kriege (B XIII. 175 f, 206) und die Anspielung auf die Ketzerverbrennung (B XV. 81) aus dem B (resp. A u. B) Text nicht in die C Version aufgenommen wurden.

b) Prälaten (Erzbischöfe, Bischöfe etc.): Die C Version enthält hierüber folgende Zusätze: C I. 100—124 (Duldung der Wachsbilderverehrung aus Habsucht), V. 193 (Besteuerung), VI. 70 f (Simonie), X. 13 ff; XI. 95—98, vgl. X. 262 f. (richterliche Tätigkeit gegenüber der Lehrtätigkeit in A u. B; vgl. A VIII. 13 ff. = B VII. 13 ff.), X. 255—281 (Pflichtvergessenheit), XI. 189—199, XVIII. 289—294 (Aufopferung, Bekehrungs-

pflicht). Diesen Nachträgen bezw. Aenderungen in C stehen folgende Ausscheidungen von B-Stellen gegenüber:

B IX. 79—93, vgl. XV. 565—568, XV. 241—243 (Unbarmherzigkeit, verwerfliche Anwendung ihres Reichtums), B X. 256—269, 284 (Heuchelei im Richteramt), B XV. 247 (Anspielung auf Excommunication), B XIII. 209 f, XV. 430—443, (444—477), 478—480, 490 f, vgl. B X. 474 (Bekehrungspflicht).

C weist demnach neben der kurzen Andeutung der Besteuerung durch den König (V. 193) zwei bedeutende Erweiterungen (I. 100—124; X. 255—281) auf, während B die Bekehrung der Nichtchristen durch die Prälaten trotz der zwei in C neu eingefügten diesbezüglichen Argumente (C XI. 189—199, XVIII. 289—294) ausführlicher behandelt als die C Version.

c) Priester, Clerus im allgemeinen. Die Kritik des niederen Clerus erfährt in C nur eine geringe Bereicherung, die quantitativ die verschiedenen Uebergehungen von Stellen des B-Textes kaum aufwiegt. Folgende Passus aus der B Version sind nicht in den C Text übergegangen:

B VI. 150—153 (gegen herumziehende Prediger, vielleicht gegen „arme Priester“ Wycliffs), X. 249 f. (Stellung des Clerikers zur kirchlichen Lehre) ib. 251—255, 270—273 (Heuchelei), ib. 286—288 (Anklage gegen die Geistlichkeit seitens der Laien), X. 289 f, XV. 122 f. (Habsucht), XI. 274—277 (gegen Messebezahlung und die Unterstützung durch zweifelhafte Existenzen), XII. 85 (Bedeutung des Clerus beim Abendmahl), XV. 116 bis 121 (Putzsucht, Tragen von Waffen), ib. 134—144 (gegen Geiz), ib. 421—429 (Priester, das Salz der Erde und der Bannerträger des Volkes), während C folgende Zusätze u. erweiternde Aenderungen aufweist: C VI. 53—62 (Vorrechte), ib. 63—69 (Herkunft), VII. 298—308 (gegen Unterstützung durch unehrliche Elemente, in B V. 280 ff. nur allgemein, aber durch B XI. 275 bis 277 (s. o.) compensiert), C XIV. 99 f; vgl. VI. 48—52 (Armut der Priester, in B dafür B XI. 274 f); XVII. 281—283 (gegen Geiz der Cleriker und Schenkungen an die Kirche), XVIII. 68—71 (Verwendung des Zehnten für sich selbst und die Geliebte).

d) Mönche, Orden im allgemeinen. Wie sich C VI. 53—62 als ein Nachtrag zur Würdigung des Priesterstandes charakterisiert, so bringt auch C eine ausführliche, prinzipielle

Anerkennung der Orden (C XIX. 71–100 gegenüber B XVI. 67–72; dasselbe gilt von den Bettelorden vgl. u.). Neben C VI. 76 f. (Stolz) und XVII. 293 (Habsucht; in B allgemein) wurde in C noch XVIII. 32—36 (gegen Unterstützung der Orden durch unredliche Elemente, ausdrücklicher als in B XV. 300–3) u. XVIII. 58—67) gegen Stiftungen an die Orden) eingeführt, dem jedoch der B-Text die nur in ihm vertretenen Passus XII. 36–38 (Mahnung, das Kloster auch einer Wallfahrt wegen nicht zu verlassen). XV. 82—86 (gegen die Unterstützung durch anrüchige Existenzen; vgl. C XVII. 239 f), ib. 310–313, 409—415 Mahnung zur Genügsamkeit, gegen die Almosen von Volkserpressern), ib. 320–336 (gegen Schenkungen der Lords an die Orden; vgl. unten) gegenüberstellen kann.

e) Bettelorden.[1]) Der C Text bringt eine ausdrückliche, grundsätzliche Anerkennung der Bettelorden (C VI. 90, IX. 147 f; in B VI. 149 allgemein). Dem aus B V. 268–275 erweiterten Nachtrag C VII. 287—295 (gegen Unterstützung durch unehrliche Menschen und Schmarotzertum der Bettelmönche) stehen die Bemerkungen in B X. 92 f. u. ib. 66 f. (A u. B; in C allgemein) gegenüber; C VI. 195–197 (Beichtvater Richards II. ?) wird durch B IV. 150 f. (geistliche Ratgeber Eduards III. ?) compensiert. B (resp. A u. B) weist jedoch gegenüber C noch folgende Stellen auf: II. 182 (Bettelmönche bei dem Zug der *mede* nach London), V. 136–142 (Streit zwischen Bettelmönch und Pfarrer um das Recht der Beichte), X. 101—134, A, B; bettelmönchische Gelehrsamkeit — Glaube und Wissenschaft), vor allem aber XI. 62–83, XIV. 183 f. (Recht der Beerdigung und Taufe) und den in C durch XVIII. 58—67 (s. o. „Mönche“) ersetzten Passus B XV. 320—336 (gegen Schenkungen der Lords an die Bettelorden). Auch der Ausfall B V. 648—651 gegen den Ablaßkrämer ist in C nicht aufgenommen.

f) Nonnen: In C VI. 177 soll auch die Aebtissin der gerechten Strafe durch den zukünftigen König nicht entgehen; in B V. 166–168 wird sie von dem Privilegium, Beichte su hören, ausgeschlossen und in B XII. 39 f. allen Nonnen der Rat erteilt, sich nicht aus dem Kloster zu entfernen.

Im allgemeinen kann man wohl feststellen, daß die Kritik

---

[1]) Die Erwähnung von 5 Orden bietet nur der C Text (vgl. oben p. 41 Anm. 1).

aller Orden in C gegenüber B eher einen, wenn auch unbedeutenden Rückgang, als eine Erweiterung zeigt.

g) Dagegen fällt die Kritik der Eremiten und frömmelnden Bettler *(lollers)* durch C eine bedeutende Bereicherung (C VI. 2—5, 29—32; C VII. 368, C X. 98—104, 139—152, 187—218, 240—254), während nur unbedeutende Kürzungen des A- und B-Textes festgestellt werden können; es fehlen in C: A VII. 134—139 (gegen C X. 146), B XIII. 283—286, vgl. VI. 152 f. (gegen C VII. 36—38), vor allem B XV. 199—209.

h) Ueber Pilger und Pilgerfahrten finden wir in B (resp. A u. B) einige Bemerkungen, die nicht in die C Version übergingen: B Prol. 50 ff, XIII. 178 (Lügen der Pilger), B V. 228 bis 231 (A u. B; Pilgerfahrt des Geizhalses und seines Weibes), ib. 463—468 (A u. B; Wallfahrt des *sleuthe* nach der „Wahrheit"), während der C Text selbst keine Ergänzungen aufweist.

Widersprüche in der Kritik Langlands, ihre Gründe und Folgerungen.

Wir hatten mehrmals Gelegenheit, auf Unklarheiten, wenn nicht Widersprüche in der Langlandschen Kritik aufmerksam zu machen. Dafür können verschiedene Gründe angeführt werden. Einmal bieten uns die Visionen bereits in der A Version eine Charakterentwicklung, also Anschauungen aus verschiedenen Altersstufen, welche dann wieder in dem von A durch eine Reihe von Jahren getrennten B Text u. noch später in der C Version Ergänzungen, Berichtigungen und Abänderungen erfahren haben. So lassen sich die verschiedenen Auffassungen über *dowel, dobet* und *dobest* erklären; [1]) so löst sich der Widerspruch in der Auffassung vom Wert der Bildung und von der Bedeutung des Clerus für das Seelenheil der Menschen auf. [2]) Nach dem durch das provokatorische Auftreten des Dichters in der Prädestinationsfrage erfolgten Bruch mit *clergie* (nur A XII. 34 ff.) folgte auf die Stunden ernster Betrachtung und Forschung nach Wahrheit (ib. 47 ff.) eine Zeit ausgelassener und gleichgültiger Lebensfreude (B XI. 9 ff; vgl. B XX. 142 ff, B, C), [3]) in welcher der Dichter sich von einem Bettelmönch absolvieren läßt und sich in einen Orden einkauft (B XI. 51 ff), obgleich ihn „Heiligkeit" und der Gedanke an sein Alter vor solchem Lebenswandel warnen.

---

[1]) vgl. Mensendieck p. 11 ff, 15 ff, 28 f.

[2]) ib. p. 48 f.

[3]) In C erscheint dem Dichter diese Weltlust überhaupt als eigentlicher Grund für den Bruch mit *clergie*.

Später, anläßlich einer Besprechung mit den Bettelmönchen über seine Grabstätte — also im Alter (B XI. 60 ff. = C XIII. 14 ff) — [1]) kommt ihm infolge des geldgierigen Verhaltens jener das verwerfliche solch' äußerlicher Frömmigkeit wieder von neuem zum Bewußtsein, was er ja schon früher einmal zum Ausdruck gebracht hatte (vgl. z. B. A Prol. 59—64, A, B, C; A. VIII. 156 ff, 166 ff, A, B, C). So beschäftigen sich seine Gedanken nocheinmal mit dem Erlösungsproblem und dem Streit mit *clergie*. Aber sein jugendlicher Ueberzeugungseifer ist abgekühlt; im Alter macht sich die anerzogene, mehr denn 45-jährige (in C 40-jährige) klerikale Lebensanschauung geltend (B XII. 3 ff, B, C). Wenn der Verfasser auch seinen prinzipiellen Standpunkt in der Erlösungsfrage nicht aufgibt (vgl. C XII. 224—227, nur C), so erkennt er doch nachträglich nicht nur die Bedeutung von Bildung und Clerus für das Seelenheil an (vgl. oben p. 30 ff), sondern revoziert auch gewissermaßen die brüske Form seines Vorgehens gegen *clergie* (B XI. 400—431 = C XIV. 220—249) und bemüht sich eines noch versöhnlicheren und vorsichtigeren Tones, als wir schon hin und wieder in A beobachten können. Denn Langland erscheint in allen Entwicklungsstadien stets als Kind und Spiegelbild jener Uebergangsperiode der alten zur neuen Zeit. Im dämmernden Frühmorgen der reformatorischen Bewegung bemerken wir auch bei unserem Dichter ein unsicheres Tasten und Suchen. Die Gedanken, im innersten emporgewühlt, waren noch in ständigem Flusse begriffen; sie hatten sich noch nicht in allen Fragen um eine bestimmte Auffassung kristallisiert. So zeigt sich Langland oft zu Compromissen geneigt, die beiden Anschauungen Rechnung tragen, was zu einem gewissen Dualismus führt, der seiner Kritik eine störende Unsicherheit verleiht [2]). Der Dichter tritt für und gegen die Kirche und ihre Vertreter auf. Niemals aber wird Peter, läßt der Dichter *conscience* erklären, gegen die heilige Schrift demonstrieren (B XIII. 130 f, nur B), zumal da ja Langland überhaupt alle kirchlichen Schriften unter der göttlichen Inspiration des heiligen Geistes entstehen läßt (C XV. 46 f, B u. C), eine Auffassung, die er anläßlich seiner nachträglichen Anerkennung der kirchlichen Wissenschaft und Gelehrsamkeit vertritt. Dieser

---

[1]) vgl. auch B XX. 164 ff, 182 ff [B, C].

[2]) vgl. z. B. C I. 134—38 (B, C); C XII. 224—29 (nur C). Auch in C X. 327—31 finde ich einen gewissen Dualismus; vgl. auch oben p. 10.

Dualismus der Uebergangszeit bietet uns neben den Entwicklungsphasen im Leben des Dichers eine Möglichkeit, Unklarheiten oder Widersprüche, deren Vorhandensein nicht bestritten werden kann [1]), zu erklären. Auf eine andere Erklärungsmöglichkeit, nämlich auf die neuerdings viel erörterte Frage, ob die Visionen von Peter dem Pflüger einem Verfasser, unserm Langland, zuzuschreiben sind oder mehreren Autoren [2]), bin ich bei der Unsicherheit der Ergebnisse nicht eingegangen. Ich kann nur sagen, daß mir die Prüfung der kirchlichen Kritik Langlands keine gerade zwingenden Argumente für die Annahme verschiedener Verfasser geliefert hat; gewisse Aenderungen des Urteils, wie wir sie in geringerem Maße auch bei Gower festzustellen haben werden, lassen sich als die natürliche Entwicklung der Gedanken eines Autors im Laufe der Jahre verstehen.

---

1) vergl. a) Sündenvergebung (Ablaß) C VII. 256 gegen C X. 324–6; vgl. darüber genauer: oben p. 10.

b) kirchliche Aeußerlichkeiten, „Gute Werke“ (Buß- und Gebetsübungen, Messelesen, Gottesdienst, Pilgerfahrten, Rosenkranz, Einkauf in den Orden) siehe oben p. 63.

c) Reue, Beichte, Buße; vgl. oben p. 65 f.

d) Habsucht der Bischöfe: C I. 101—04 etc. gegen C VII. 344 bis 349 (vgl. auch p. 23). Ebenso: Kritik der kirchlichen Schenkungen an die Orden (vgl. p. 36 f, 51) gegen C X. 36, wenn „religion“ als „Orden“ aufzufassen ist.

e) Kritik der Bettelei C X. 102 ff, 153—165 gegen C VI. 90 f. (vgl. p. 39.)

f) Teilweise Erweiterung der Kritik in C gegenüber dem wie eine Selbstanklage klingenden Zusatz in C (bei der Beichte des Stolzes) C VII. 19—24.

g) Persönliche Verantwortlichkeit, Willensfreiheit A X. 71—75 (allerdings in B u. C gestrichen) u. C XVII. 158—182 (B, C) gegenüber C XI. 51—57 (A, B, C) u. C XIV. 209 ff. = B XI. 380 ff.

2) vgl. neuerdings die Zusammenstellung der wichtigsten Aufsätze über diese Frage in einer Veröffentlichung der Early English Text Society Or. Ser., Extra Issue A 139 b, c, d, e; London 1910; vgl. neuerdings auch Mensendieck, Zeitschrift für vergl. Litteraturgeschichte, Band XVIII, p. 10 ff. (1910) und Journal of Engl. and Germ. Phil. IX (1910): The Authorship of PP.; M. Dobson Anglia XXXIII, 391.

II. Gowers Kritik der kirchlichen Verhältnisse.

In allen seinen drei großen Dichtungen: in dem französischen *M(irour de l') O(mme)* 1376—79 [1]), in der lateinischen *V(ox) C(lamantis)* 1381—82 und in der englischen *C(onfessio A(mantis)* 1390—93 hat sich *John Gower* über die kirchlichen Zustände seiner Zeit geäußert. Dabei weisen besonders M. O. u. V. C. eine weitgehende Uebereinstimmung auf; nicht nur der Inhalt deckt sich im allgemeinen, sondern wir begegnen auch denselben formellen Ausführungen und Betrachtungen — wie sich ja Gower überhaupt immer in seinen Gedanken wiederholt. Ich habe die gleichen Belege für die Kritik aus beiden Werken nebeneinandergestellt und in den meisten Fällen auch die entsprechende Parallele aus C. A. angereiht. Das Urteil Gowers über die verschiedenen Klassen des Clerus vom Papst bis zum Bettelmönch beruht in erster Linie auf den Abschnitten M. O. v. v. 18421—21780 u. V. C. Liber Tertius und Liber Quartus. In C. A. hat uns der Prolog die meisten Mitteilungen geboten, während in den andern Teilen der großen, englischen Dichtung und in den kleineren lateinischen Gedichten nur verstreute Bemerkungen — hauptsächlich über die Lollardenbewegung — zu finden waren.

Gowers Stellung zur geistlichen und weltlichen Obrigkeit.

Der von Wycliff in seiner Schrift „De Dominio Divino" (1368) vertretene Gedanke, nur dem Sündenreinen könne wahre Herrschaft verliehen werden, wird auch von Gower gelegentlich ausgesprochen (M. O 15 145—50; C(ronica) T(ripertita) III. 486) [2]).

---

[1]) vgl. J. S. P. Tatlock. The Development and Chronology of Chaucer's Works. Appendix A: The Date of Gower's Mirour de l'Omme p. 220 ff. Chaucer Soc., 2nd Series 37, London 1907 — und: G. L. Kittredge, The Date of Chaucer's Troilus and other Chaucer Matters (Chaucer Soc., 2nd Series 42, London 1909), p. 80: The Date of the Mirour de l'Omme.

[2]) vgl. Macaulay: The Latin Works p. 416, Note 486. Wycliff sagt: *peccans mortaliter, non habet dominium.*

In der Praxis aber erkennt er ebenso wie der Reformator die geistliche und weltliche Gewalt als von Gott selbst eingesetzte Faktoren an, denen man in Treue und Liebe ergeben sein muß (M. O. 12181—92; vgl. 10208 f, 10333 f; 12173 ff, 23101 ff; V. C VI. 581 ff, 1159 f). Ihren Vertretern und Gesetzen ist man unbedingten Gehorsam und Achtung schuldig (M. O. 12157—68, vgl. 12145—50). Insbesondere tritt der Dichter für die allgemeine Binde- und Lösegewalt des päpstlichen Stuhles grundsätzlich ein [1] Er betont nachdrücklich, sich nicht gegen das Prinzip, sondern lediglich gegen die Auswüchse und Mißstände wenden zu wollen (V. C. III. Prol. 21 f, 25 f).

Die Rivalität beider Gewalten.

Die Rivalität zwischen geistlicher und weltlicher Macht beurteilt Gower in der Theorie nach dem Grundsatz: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist (M. O. 16021—24; 18601 f) [2]: Kaiser und Papst sollen nach bestem Wissen und Gewissen innerhalb ihrer Machtsphäre wirken (V. C. III. 587 f, 607 ff). Der Kaiser soll auf das leibliche Wohl, der Papst auf das geistige Glück seiner Untertanen bedacht sein (M. O. 12185—91; V. C. III. 581 f, 601 f). Die erste Vorbedingung eines gedeihlichen Zusammenwirkens ist die peinliche Vermeidung jeglicher Ueberschreitung der Competenzsphäre: Der Kaiser soll sich nicht in geistliche und kirchliche Dinge mischen (V. C III. 603, 605, vgl. 583 f); der Papst soll sich nicht um weltliche Angelegenheiten kümmern (V. C III. 585 f, 604, 606). Der Dichter weist im folgenden nach, daß beide Machtfaktoren — allerdings in erster Linie der Papst — die ihnen gezogene Grenzlinie nicht beachten; der päpstliche Stuhl durch sein Streben nach einer Universalherrschaft über alle christlichen Herrscher und Völker (s. unten), durch seine Kriegsführung (V. C. III. 585 f, 606, 611 f, vgl. unten), durch seinen Anspruch auf die höchste gesetzgebende Gewalt und richterliche Tätigkeit (s. unten) etc., die Krone durch ihren Versuch, Einfluß auf die geistliche Stellenbesetzung zu gewinnen (M. O. 7369—92, 7417, 18559,

---

[1]) Quod ligat est firmum, quod soluit eritque solutum (V. C. III. 597, vgl. 245 f, 851).

[2]) Rende a Cesar ce q'est a luy,
Ce q'est a dieu, a dieu tout si (M. O. 18601 f, vgl. 16021 ff).

20281 ff; 22261—72; V. C. III. 1375 f; C. A. Prol. 209 f.) und — speziell in England — durch die Besteuerung des Clerus (M. O. 22321 ff) und ihren von den Lords inscenierten Angriff auf den unermeßlichen Kirchenbesitz (M. O. 22297 ff.). Auf die Frage, ob Kaiser oder Papst mehr den Untergang des einst so mächtigen und blühenden Roms verschuldet habe, weiß der Dichter keine sichere Antwort zu geben: Die päpstliche Herrschaft, einzig in ihrer Art, plündert das doppelköpfige und doch führerlose Rom, das der kaiserliche Adler in seiner Hilflosigkeit nicht beschützen kann und will (M. O. 22165—22212).[1])

Die Superiorität der geistlichen Gewalt — die Unfehlbarkeit des Papstes.

Trotz der oben angeführten Uebereinstimmung unseres Dichters mit dem Reformator hinsichtlich seiner theoretischen Auffassung der „Herrschaft" gelangt jener nicht zu der logischen Schlußfolgerung Wycliffs von der Gleichstellung der geistlichen und weltlichen Macht, sondern proklamiert vielmehr die Superiorität der geistlichen über die weltliche Gewalt:

> Je croy bien ferm que la franchise
> De luy q'est chief du sainte eglise
> Soubz dieu, s'il se governe a droit
> Sur tous les autres est assisse (M. O. 18433—36; vgl. V. C. III. 589 f.).

Ja, der Verfasser tritt sogar für die im 14. Jahrhundert viel umstrittene Unfehlbarkeit des Papstes ein: Jede Handlung des als Stellvertreter Christi amtierenden Papstes ist erlaubt:

> *Quidquid agit papa licet, ut status ille fatetur,*
> *Errat persona, non status ille tamen*
> *Nam sacer ille status mundum transcendit . . . .*

Mit diesem Bekenntnis spricht Gower ein weitgehendes Zugeständnis an den päpstlichen Stuhl aus[2]), wenn er auch offenbar nur dem *ex cathedra* über rein dogmatische Fragen entscheidenden Papste Unfehlbarkeit zuschreibt, wie seine eigene Kritik päpstlicher Erlässe erkennen läßt. Auch stellt er die Superiorität der geistlichen Gewalt und die Unfehlbarkeit unter die unumgängliche Voraussetzung einer gewissenhaften, jeden weltlichen Charakter verneinenden Amtsführung des Papstes, (M. O. 18435), eine Vorbedingung, die der päpstliche Stuhl, wie die Kritik uns beweist, ganz und gar nicht erfüllt

[1]) Ueber die Actionsunfähigkeit und Zerrissenheit des Kaiserreiches vgl. außer M. O. 22201—12 auch C. A. Prol. 834 ff.

[2]) vgl. Moeller: Kirchengeschichte vol. II. p. 454 f.

(M. O. 18437 ff.), weshalb jene päpstlichen Vorrechte im allgemeinen auch für unsern Dichter nur theoretische Maxime ohne praktische Folgen bleiben müssen.

Gowers Stellung zu dem Streit zwischen der englischen Krone und der Curie resp. dem englischen Episkopat.

Immerhin war aber diese grundsätzliche Auffassung Gowers für seine Haltung in dem damals entbrannten Kampf zwischen der Curie und der englischen Krone bestimmend. In einem Competenzstreit zwischen geistlicher und weltlicher Macht hält es nämlich der Dichter für eine Gewissenspflicht, mehr seinem Gott als seinem Fürsten zu gehorchen; er scheint also der Parteinahme zugunsten der Kirche das Wort reden zu wollen (M O. 12352—60, vgl. V. C. VI. 1169 ff).

Adelspartei u. Kirche — Der unermeßliche Kirchenbesitz.

Zwar erklärt er Reichtum und Besitz der Kirche als einen der Hauptgründe für den Verfall der Kirche, zwar bezeichnet er die Schenkung des Kaisers Constantin an die Kirche als den ersten Anlaß zu ihrem Untergang (M. O. 18637 ff; V. C. III. 283 ff, C. A. II. 3460—96) und als das Gift, das heute noch in dem Körper der Hierarchie zerstörend wirke (V. C. III. 289 f; C. A. Prol. 858 f), aber dennoch wendet er sich in M. O. gegen die Besteuerung des Clerus (M. O. 22321 ff.) [1]) und gegen die von der Adelspartei [2]) betriebene Besitzergreifung der kirchlichen Güter (M. O. 22243 ff, 22297 ff.), wenn er auch für die Verwendung der flüssigen Geldmittel der Kirche zur Versorgung der Armen und zu gemeinnützigen, sozialen Einrichtungen eintritt (M. O. 18541—52). Der Verfasser warnt den englischen König, die Geistlichkeit auszusaugen und die Kirche zu berauben; er stellt ihm das Beispiel des clerusfreundlichen, ägyptischen Herrschers als leuchtendes Vorbild und das Schicksal des gegen den Clerus habsüchtigen Königs Lysias als warnendes Exempel vor Augen (M. O. 22321—44). Der König soll in dem Prälaten, aus dessen Händen er die Krone in Empfang nimmt (M. O. 22279—84), in erster Linie den geweihten und unverletzlichen Diener Gottes erblicken, nicht seinen von ihm finanziell abhängigen Untertanen (M. O. 22253 ff.), über dessen Besitz (ib. 22276—78) oder gar Leben er verfügen zu können glaube (ib. 22249 - 52), möglicherweise eine Anspielung auf den Tod Thomas Beckets. Der König solle mit der Kirche in Frieden

---

[1]) dagegen spricht er sich M. O. 21463 ff. (vgl. V. C. IV. 959 f.) für die Besteuerung der Bettelmönche aus; (vgl. Mac. V. C. Notes p. 392, Anm. zu 959).

[2]) vgl. Green I. p. p. 458, 462 f.

leben (ib. 22309, 22357 ff.). Wenn diese auch noch so reich sei, habe er kein Recht, ihr das Gut abzunehmen, das einst sein königlicher Ahnherr ihr geschenkt habe, und Eigentum Gottes sei (M. O. 22297 ff, 22310 ff.); er solle nicht hoffen, mit solchen Mitteln seine Kriege glücklich beendigen zu können (ib. 22331 f.). Da die Geschichte der Constantinischen Schenkung bereits in M. O. als Argument gegen den kirchlichen Besitz verwendet wird (M. O. 18637 ff.), so ist Gowers Protest gegen die Entäußerung des unermeßlichen Kirchengutes auffallend [1]) und beweist die Unentschlossenheit des Dichters, aus seinen theoretischen Anschauungen auch für die Praxis die Consequenzen zu ziehen. In V. C. scheint sich der Verfasser dann — wenn auch noch mit einiger Unbestimmtheit — in der Besteuerungs- und Kirchenbesitzfrage zur entgegengesetzten Ansicht bekehrt zu haben: Alles, was der Clerus sich durch Gewalt aneignet, erklärt er sofort als unantastbares Eigentum Gottes, das niemand zurückzufordern berechtigt ist, obgleich das alte Gesetz verbot, die den Feinden abgenommene Beute Gott zu weihen (V. C. III. 977 ff, 989—92). Wird aber der Kirche etwas genommen, so darf sie es nach päpstlichem Kriegsrecht zurückverlangen (V. C. III. 975 f.). Während die Kirche ihre Güter als Gott geweihten Besitz erklärt, auf dessen Nutzen der Laie keinen Anspruch erheben darf (M. O. 18549 ff; V. C. III. 981 f, 992, 1015 f.), verlangt sie vom Laien ihren Anteil von Besitz und Erwerb, läßt ihn aber den eventuell eintretenden Schaden und Verlust allein tragen (V. C. III. 980, 983 f.). [2]) Doch dies Unrecht wird sich bitter rächen:

Namque suo iure dum clerus abutitur, inde
Privari dignum iura fatentur eum (V. C. III. 1013 f.). [3])

Gowers Urteil über die weltliche Machtentfaltung der Kirche — Die päpstliche Universalherrschaft.

Mit aller Entschiedenheit spricht sich Gower gegen die Idee einer Universalherrschaft und gegen jede politische Machtentfaltung

---

[1]) M. O. 18637 ff. u. 22297 ff. z. B. widersprechen sich; vgl. auch C. A Prol. 738 – 44.

[2]) Set quicquid clerus rapit et tenet ex alienis,
Hoc valet a clero tollere nullus homo. V. C. III. 977 f).
und: Hic bona cuncta sua fore dicit sanctificata,
Nec licet vt laicus mittat ad illa manus (ib. 981 f.).

[3]) Dieser Passus zeigt eine auffallende Aehnlichkeit mit dem Artikel 17 der 19 Anklagepunkte gegen Wycliff (vgl. Sergeant p. 179).

des päpstlichen Stuhles aus, wie sie von manchen Päpsten vertreten wurde. Seit die Kirche sich in weltliche Angelegenheiten einläßt, zerfällt sie durch Streit und Uneinigkeit mehr und mehr (C. A. Prol. 849—59); seit sie zum Schwert greift, hat sie an innerm Gehalt eingebüßt (C. A. III. 2508 ff.), seit der Papst auch nach weltlicher Macht und Ehre trachtet, ist der Friede aus ihr gewichen (M. O. 18 657 ff.). Heute beansprucht die Kirche eine doppelte Herrschaft, die Gottes und die des Kaisers (M. O. 18 603 ff, vgl. V. C. III. 817 f.). Von Gott erhielt sie die geistliche Macht über die ganze Erde, die sie mit keinem anderen teilen will (ib. 18 606 ff.); vom Kaiser wurde ihr die Stadt Rom als Erbteil hinterlassen, die der Papst, wie Gower ironisch bemerkt, jetzt besser verwaltet, als früher der Kaiser, da nun auch Juden und öffentliche Dirnen zur Besteuerung für den römischen Fiscus herangezogen werden (M. O. 18 625 ff.). So verstehen es die Kirche und ihre Vertreter zwei Herren zu dienen (M. O. 20 252 ff; V. C. III. 137 f, 145, 639; C. A. Prol. 860 ff.). Sie lieben zwar Christum, schätzen aber die Welt höher (V. C. III. 146). Papst und Curie sind mächtig in der Kirche, aber noch mehr in der Welt (V. C. III. 858). Eine Kollision der Pflichten wird stets zugunsten der weltlichen Neigungen entschieden (V. C. III. 147, 640, 820). Mögen sich andere um die ewigen Freuden des Himmels bemühen, die Curie sucht die Gunst der Welt zu gewinnen (ib. 971 f.). Mögen sich andere um das geistige Wohl ihrer Mitmenschen bekümmern, die Curie sucht die Welt sich untertan zu machen (ib. 939 f.); denn „die Welt ist nah, der Himmel ist fern“ (V. C. III. 819, C. A. Prol. 261).

Auf Grund dieser Doppelherrschaft erhebt die Curie Anspruch, alle weltlichen Reiche unter ihre Oberhoheit zu bringen (M. O. 18521 ff, 18786 f; V. C. III. 817 f, 861 f, vgl. auch ib. 305 f, 939 f, 971 ff). Kein weltlicher Herrscher kann sich ebenbürtig an die Seite des Papstes stellen (M. O. 18522 f, 18786 f). Zum Zeichen seiner universellen Oberherrschaft läßt sich dieser von Fürsten und Königen den Fuß küssen, die sich alle seine Freundschaft durch Geschenke zu erhalten suchen (M. O. 18524 ff; V. C. III. 963 f). So nimmt der Papst die Ehrungen entgegen, die einst Christus ausschlug (M. O. 18517—23; V. C. III. 861, 961 f.). Alle Annehmlichkeiten der Erde stehen ihm zur Verfügung, während die Völker unter seiner allmächtigen Herrschaft seufzen (V. C. III. 863—868). Sein Schwert ist

schärfer und sein Machtwort einflußreicher als das Petri (V. C. III. 953 f.).

Personenkultus des Papstes. Hochmut der Curie.

Kraft seiner allgemeinen Binde- und Lösegewalt beherrscht er die Erde; die Welt nennt ihn ihren Herrn und verehrt ihn über alles (V. C. III. 851 ff.). So fühlt er sich gewissermaßen als „*alter deus*“ (V. C. III. 327 f, 854), was ihm der Clerus getreulich nachahmt (V. C III. 1032, vgl. 699). Der Papst will den Platz des höchsten Königs und Richters einnehmen; er will seinem Schöpfer nicht nach- sondern gleichkommen (V. C. III. 729—32). Er läßt sich „Vater“ und „Heiliger“ anrufen, obgleich solche Benennungen nach Christi Lehren nur Gott allein zukommen (M. O. 18733—56; V. C. III. 957—70) [1]. Das Wort allein bedingt jedoch die wirkliche Heiligkeit nicht; diese kann nur Gott verleihen (V. C. III. 1261 f.). Allein die Curie begnügt sich mit dieser Namen-Heiligkeit, die auf das unwissende Volk ihre Wirkung nicht verfehlt (M. O. 18754; V. C. III. 296, 1263 ff.). Da die wahre Heiligkeit nicht bei ihr zu finden ist, so sucht sie wenigstens ihrer äußeren Erhabenheit durch das Schwert Anerkennung zu verschaffen, was in dem Streit der beiden Gegenpäpste deutlich zu erkennen ist (V. C. III. 911 f, vgl. u. 87 f.). Zum Zeichen seiner Herrscherwürde trägt der Papst eine Krone aus Edelsteinen, während Christus eine solche aus Dornen trug (M. O. 18667 ff; 18814; V. C. III. 851). Vom hohen Thronsessel herab segnet oder verflucht er seine Untertanen (V. C. III. 855 f.). Um es einem in Italien siegreichen Kaiser gleichzutun [2], umgibt sich der Papst mit einer Leibwache und hält Soldaten in seinem Dienste, während Petrus die Gemeinde durch Gebete vor Unglück beschützte (M. O. 18673 ff.). Seine Kardinäle zeichnet der Papst durch recht auffallende, rote Kardinalshüte aus (M. O. 18760) und versieht seine Erlässe mit Wachssiegel und Bleiplombe, alles Mittel, um sich mit dem Nimbus eines weltlichen Herrschers zu umgeben (M. O. 18757 ff.). So zeugt das Verhalten der Curie von großer Ueberhebung; an Stelle der früheren Demut und Geduld ist Stolz und Herzlosigkeit getreten (M. O. 18438 ff, 18747 ff, 18799; V. C. III. 685 f, 701 ff. 759; C. A. Prol. 223 ff, 280, 319).

---

1) vgl. Ev. Matthäi XXIII. 8—10.

2) Die Anspielung auf den in Italien siegreichen Kaiser ist wohl allgemein zu verstehen. Der Dichter hat kaum an die von Karl IV. (1347—78) unternommenen Römerzüge (1354, 1368) gedacht, da er ja M. O. 22201 ff. die Ohnmacht des Kaiserreiches hervorhebt.

Die Kriegsführung der Curie.

Christus besiegte die Hölle nicht zu seiner, sondern zu seines Vaters Ehre, aber Papst und Curie trachten nach anderen Siegen. Sie suchen ihre Macht und Herrschaft durch Vergrößerung des Landbesitzes und anderer Machtfaktoren zu erweitern. Deshalb läßt sich die Curie in kriegerische Unternehmungen ein, die teils weltlichen, teils scheinbar geistlichen Charakter tragen (M. O. 18565 f, 18685 ff; V. C. III. 293 f, 305 f, 309 f, 673 f, 939 f, 971 ff; C. A. Prol. 263—66). Gerade in der Polemik gegen die Kriege des Papstes und der Curie wiederholen sich die Gedanken des Dichters sehr oft, ein Beweis, wie eindringlich er den Päpsten seiner Zeit ins Gewissen reden will, und wie groß und echt seine Friedensliebe ist. Der Papst streitet, während Petrus betete (M. O. 18769—71; V. C. III. 343); dieser wurde um des Glaubens willen getötet, jener tötet aus weltlichen Gründen (M. O. 18775 f; V. C. III. 345 f.); dieser war mächtig durch die Einfachheit seines Glaubens, jener ist stark durch die Gewalt seiner Waffen (V. C. III. 347 f.). Christus erlöste die Menschen durch seinen Tod; der Papst läßt sie erbarmungslos hinopfern (V. C. III. 773—776, vgl. 439 f.). Gott behielt sich die Rache seiner himmlischen Entscheidung vor, der Papst übt sie schon auf Erden aus (V. C. III. 327 f.). Christus lehrte 7mal 70mal zu vergeben, der Papst vergibt nicht ein einziges Mal (V. C. III. 777 f, vgl. M. O. 19400 ff.); vielmehr sucht die Curie, deren Zorn leicht erregbar ist (M. O. 18773, V. C. III. 357 f, 446), jeden Widerstand schonungslos zu Boden zu werfen (V. C. III. 324, 340, 362, 445 ff, 638, 873 ff; vgl. auch 898, 911 bis 914, 917 f.). So zerstört die Kirche, was sie aufbauen sollte (V. C. III. 325 f.) und vernichtet die Ernte, die sie früher mühsam gesammelt hat (M. O. 18779; V. C. III. 361 f, 617 f, 895 f.). Da aber der Papst andere bekriegt, muß er gewärtig sein, daß ihm die Welt mit Krieg antwortet und ebenso rücksichtslos gegen die Kirche vorgeht (V. C. III. 333 f, 519 f, 613 ff.) [1]). Heute ist es soweit gekommen, daß die Kirche

[1]) Der Dichter dachte vielleicht an die Kämpfe verschiedener italienischer Fürsten und Städte gegen den während der Babylonischen Gefangenschaft der Päpste in Verfall geratenen Kirchenstaat, Kämpfe, die mit wechselndem Glück geführt, noch während des Schismas fortgesetzt wurden. Diese Fürstengeschlechter (die Visconti in Mailand, die Gouzaga in Mantua, die Colonna in Rom) hat der Dichter wohl auch M. O. 23233—59 im Auge.

von dem zufälligen Ausgang eines Krieges abhängig ist (C. A. Prol. 212—14). So vergeudet der Papst die Güter der Kirche, welche besonders den Armen zugut kommen sollten, in unnützen Kämpfen. (V. C. III. 785 f.). Selbst der Zehnte wandert in die Kriegskasse (C. A. Prol. 269).

Auch der Krieg zwischen zwei Völkern ist der Curie als dem *tertius gaudens* nicht unwillkommen. Sie sucht jeder der streitenden Parteien für teures Geld ihre Vermittlung anzubieten und Zugeständnisse zu versprechen, bis sie sich schließlich offen für denjenigen erklärt, von dem sie den größten finanziellen Vorteil erhofft (M. O. 18721 ff.). Der Dichter spielt hier offenbar auf die Vermittlerrolle des päpstlichen Stuhles im englisch-französischen Kriege an.

Die Kämpfe der Gegenpäpste.

Vor allem wendet sich Gower gegen die unter der Flagge von Kreuzzügen gegen die Gegenpäpste, wie gegen Christen überhaupt geführten Kämpfe. [1]) Hier kehren naturgemäß teilweise dieselben Gedanken wieder, die der Verfasser gegen den Krieg im allgemeinen vorbrachte. Die Curie handelt nach dem Beispiel des Kaisers, der alle verfolgt, die sich seinen Plänen hindernd in den Weg stellen (V. C. III. 915 f.). So bekämpft jeder der Prätendenten, von denen keiner, aus Stolz und Ehrgeiz unversöhnlich gestimmt, zuerst nachgeben will (V. C. III. 880), rücksichtslos alle, die sich nicht bequemen, seine Oberhoheit anzuerkennen (V. C. III. 898, 911—14, 917 f; vgl. 909 f). Wo die Tugend fehlt, muß die rohe Gewalt eintreten; nicht die Tüchtigkeit, sondern das Schwert entscheidet (ib. 893 f.). Ueber alle Bedenken schreitet die Curie hinweg, wenn sie nur die Unterwerfung der abtrünnigen Länder erreicht (ib. 935 f, 939 f.) Wenn einst Petrus seinem Gegner ein Ohr abhieb, schlägt heute der Papst seine Feinde in Stücke (V. C. III. 949 ff.) und nimmt ihre Güter als oberster Richter in Beschlag (ib. 925—28). So wütet der Vater gegen seine Söhne und der Hirte gegen seine Herde (ib. 919 ff.); so ist das Kreuz, das Zeichen der Geduld Christi, zur Standarte der Rache (V. C. III. 881 ff.), das Papsttum, das Heil der Welt, zum Ver-

[1]) Auch in England ließ Urban VI. gegen die Anhänger Clemens' VII. in Flandern den Kreuzzug predigen, den der kriegerische Bischof Spencer im Frühjahr 1383 unternahm. Ebenso predigte im 14. Jahrhundert die Curie gegen verschiedene christliche Fürsten das Kreuz, z. B. gegen Ludwig, den Bayern, gegen die Visconti in Italien und Pedro von Castilien (vgl. Green I. p. 405, 450).

derben der Menschheit geworden (C. A. Prol. 278 f.). Der Hirtenstab hat sich zum Speer, die Bischofsmütze zum Helm, der Friede zum Streit (V. C. III. 933 f.), die Himmelsschlüssel zum Schwert und das Gebet zum Fluch gewandelt (C. A. Prol. 272 ff.): Die Curie wendet ihr Schwert gegen die eigenen Glaubensgenossen (V. C. III. 309 f, 665 f, 947 f.). Es wäre deshalb besser, dem Papst Clemens den Namen Inclemens zu geben (V. C. III. 955 f.).

Das Kirchenschisma.

Während somit Gower sich in V. C. nachdrücklich gegen die Kämpfe der Gegenpäpste wendet, berührt er in M. O. das Schisma am Schlusse der Kritik des Papstes und seiner Umgebung nur kurz (M. O. 18829 ff, außerdem nur noch 18937 ff.). In V. C. tritt er als Parteigänger des im April 1378 creierten Papstes Urban VI. auf, indem er seine Landsleute lobt, daß sie auf dem richtigen Weg geblieben seien, während Frankreich dem im September 1378 gewählten Eindringling und Störenfried Clemens VII. huldige (V. C. III. 3–6) [1]). Bemerkenswert ist, daß in zwei Handschriften diese auf das Schisma bezüglichen Verse fehlen. In C. A. nämlich rät er zur Ruhe und Einsicht und verwirft, wieder auf seine Anschauung im M. O. 18827 f. zurückkommend, die von ihm selbst in V. C. eingenommene, nationale Parteistellung. Für die Stellungnahme zu dieser Streitfrage sei bei den meisten nicht Recht und Gerechtigkeit maßgebend, sondern die nationale Zugehörigkeit des Papstes (C. A. Prol. 388). Der Clerus berücksichtige bei seiner Parteinahme mehr seine privaten Neigungen und Interessen als das Wohl der Allgemeinheit (C. A. Prol. 370—89; vgl. auch V. C. III. 477 f.). Jeder Papst wolle sich mit Hilfe seiner Nation über den andern erheben (C. A. Prol. 366 f; vgl. M. O. 18827 f.). Gott möge dem die Würde verleihen, der sie verdiene (C. A. Prol. 340 f, 368 f.). Der Dichter war jedenfalls inzwischen zur Erkenntnis gelangt, daß das Verhalten des einen Papstes der Papstwürde ebensowenig entsprach wie das des anderen; [2]) er legt deshalb, wie bereits in M. O. 18836 ff, die Entscheidung der Streitfrage in die Hand des höchsten Richters, damit die

---

[1]) Scisma patens hodie monstrat quod sunt duo pape,
Unus scismaticus, alter et ille bonus:
Francia scismaticum colit et statuit venerandum
Anglia set rectam seruat vbique fidem (V. C. III. 3 ff.).

[2]) vgl. Moeller II. p. 471.

Christenheit nicht länger unter diesem unseligen Zustand leiden müsse. Aus den diesbezüglichen Aeußerungen in C. A. spricht wie aus M. O. der tiefempfundene Schmerz eines christlich und kirchlich gesinnten Mannes: Dieses Schisma bildet für jeden rechtlich denkenden Christen ein großes Aergernis (M. O. 18829 ff; C. A. Prol. 338 f.). Das Papsttum, das den Völkern zum Heil dienen sollte, ist ein Unglück für die Christenheit geworden (C. A. Prol. 278 f.). Diese gleicht jetzt einem Körper mit zwei Köpfen; daher die Unsicherheit im Auftreten der Kirche, deren Schönheit durch diese Naturwidrigkeit entstellt ist (M. O. 18824—28, 18831—35). Dieses doppelköpfige Ungeheuer wurde durch Stolz und Neid, der wie der Aethna unter der Geistlichkeit brennt, erzeugt (M. O. 18820 ff; vgl. 18944 f; C. A. Prol. 328 ff, 347). Noch ist der Streit nicht entschieden (C. A. Prol. 334), da keiner aus Ehrgeiz zuerst nachgeben will (V. C. III. 879 f.); jedoch das Schwert und das Geld Simons werden schon zur Erledigung der Frage beitragen (M. O. 18947 f.). In De L(ucis) S(crutinio) u. In P(raise of) P(eace) plaidiert der Dichter angesichts der ewig scheinenden Schmach der Kirche und der Ausbreitung der Lollardenbewegung geradezu für ein Eingreifen der weltlichen Mächte (L. S. 27 ff; P. P. 225—31, 383).

Die Abhängigkeit des päpstlichen Stuhles von Frankreich.

Wer aber selbst, wie die Curie, seine Herrschaft auf den Erfolg des Schwertes gründet, der kann nicht als Friedensrichter zwischen zwei streitenden Parteien fungieren, was ihre Vermittlungsversuche im englisch-französischen Kriege deutlich zeigen (M. O. 18700—08, 18714—18; C. A. III. 2528—37). Schon allein die infolge der „Babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ eingetretene schmähliche Abhängigkeit des päpstlichen Stuhles von der französischen Politik läßt den Dichter den in Avignon residierenden Papst als nicht unbefangenen und unparteiischen Schiedsrichter zwischen England und Frankreich grundsätzlich ablehnen, was der damaligen englischen Volksstimmung durchaus entsprach (M. O. 18709 ff.). [1])

Die Kriegsführung der Kirche u. die *lex positiva.*

Es ist kein Zweifel, daß die Kriege der Curie gegen Gottes Gebot verstoßen, allein die Kirche hat in den Bestimmungen der *lex positiva* [2]) einen Ausweg gefunden. Wenn auch der Sinn dieses

---

[1]) vgl. Green I., 409.

[2]) vgl. Macaulay vol. IV. Latin Works p. 383, Anm. zu 227.

Gesetzes durch eine Unmenge von Glossen und Klauseln verdunkelt wird, so beweisen doch die Taten des Clerus, welche Absichten diesen Anordnungen zu Grunde liegen (V. C. III. 315 f, 339 f.). Kraft dieses Gesetzes ist der Kirche der Krieg indirekt erlaubt (V. C. III. 939 f, C. A. Prol. 246 ff.), dagegen wird jeder verdammt, der es wagen sollte, gegen sie das Schwert zu ziehen (V. C. III. 341 f.). Dieses Gesetz predigt die Rache, während Christus die Vergebung lehrte (ib. 321 ff.). Solche päpstliche Erlasse beurteilt unser Dichter als *leges novae* (ib. 198, 323, 342, 1020). In M. O. 23599 ff, 23953 ff, 23982 vertritt Gower die Auffassung, daß vielmehr das Rittertum ihre eigentliche und vornehmste Aufgabe in der Verteidigung der Kirche und ihrer Schutzbefohlenen zu erblicken habe: Die weltliche Macht hat sich in den Dienst der Kirche zu stellen (vgl. auch M. O. 22231—33, 22237 ff.).

Die Beteiligung des Clerus an kriegerischen Unternehmungen.

Die Geistlichkeit folgt dem Beispiel der Curie. Da der Hauptgrund eines jeden Krieges nach Ansicht Gowers in der Habsucht zu finden ist (M. O. 24145 ff; V. C. III. 492, 627 ff; C. A. III. 2308 ff, 2533; V. 333 ff.) — Ausnahmen von dieser Regel werden zugestanden (M. O. 24013 ff; V. C. VI. 971 ff, C. A. III. 2235 ff; VII. 3594 ff.) —, so bildet auch bei dem Clerus die Aussicht auf Gewinn oder andere weltliche Vorteile die Haupttriebfeder für die Beteiligung an Kriegen jeder Art (V. C. III. 333, 439, 455, 492, 625, 633 f, 669; C. A. Prol. 263 ff.), gegen die der Verfasser mit allem Nachdruck polemisiert. Bei der höheren Geistlichkeit kommt außerdem Ehrgeiz und Ruhmsucht in Betracht (V. C. III. 480, 499; C. A. Prol. 221, 262). Vor allem greift der Dichter, wie aus der Randbemerkung zu V. C. III. 375 ersichtlich ist, den kriegsliebenden Bischof von Norwich, Henry Spencer, an, der 1383 einen Kriegszug nach Flandern unternahm, welcher in eine Raub- und Plünderungscampagne ausartete und, aus den zeitgenössischen Urteilen zu schließen, einen öffentlichen Skandal bildete. [1]) Immer wieder wird vom Dichter der Vorwurf wiederholt, daß die Kriegsteilnahne ganz besonders der Geistlichkeit sich gegen Gottes Gebot versündige (M. O. 20662 ff; V. C. III. 321 f, 337 f, 349—56, 363 f. 441 ff, 448, 487 f, 527—36, 647—50; C. A. III. 2251 ff.). Christus habe Geduld gepredigt, von der er der Welt ein unvergeßliches

---

[1]) vgl. Green I. p. 497. Auch in der Bauernrevolte spielte der kampflustige Bischof eine Rolle (vgl. Green I. p. 484).

Beispiel durch sein Leiden gegeben habe (V. C. III. 357, 411 f, 441, 881 ff.); deshalb müsse sich der Clerus in Geduld und Nachsicht üben (V. C. III. 409 f, 507, 543 ff.). Christus habe Frieden auf Erden verkündigt und ihn bei seinem Tode den Jüngern als ewiges Vermächtnis hinterlassen [1]) (M. O. 18649 ff, 18769 f; V. C. III. 329 f, 491, 612, 621; C. A. III. 2255 ff, 2541 ff.); deshalb habe der Clerus die Pflicht, den Frieden zu erhalten und ihn wieder herzustellen, wo Hader und Zwietracht eingetreten sei. Wenn aber der Clerus selbst an Feindseligkeiten teilnehme, wer solle dann das Werk der Nächstenliebe verrichten? (V. C. III. 395—406, C. A. Prol. 252—59). Auch kann der Clerus sich auf keinen Präcedenzfall berufen: der alte Priesterstand besaß weder Land (V. C. III. 483—86) noch führte er im Namen Gottes Kriege (V. C. III. 739 f.). Trotz alledem ist heute der Priester bewaffnet; zur Rechten hat er seine Dirne, zur Linken sein allzeit kampfbereites Schwert. Es ist eine allbekannte Tatsache, daß die Tiere zur Brunstzeit streitsüchtiger sind als sonst. Sollte dies der Grund für die Kampfeslust des Clerus sein, so läßt, meint der Dichter ironisch, der Friede noch lange auf sich warten (V. C. III. 381—88; vgl. M. O. 20665 ff). Da aber der Krieg der Geistlichkeit gegen die göttlichen Gesetze verstößt, so darf sie auch nicht auf den Segen des Himmels rechnen; den Waffen des Clerus wird kein Erfolg beschieden sein [2]) (V. C. III. 311 f, 335 f, 449 f, 460).

Die Kreuzzüge. Die Bekehrung der Heiden.

Mit den heidnischen Völkern aber schließt der Papst Frieden (V. C. III. 307, 945 f.). Wenn etwas der Curie gehören sollte, so wäre es das Geburtsland Christi. Aber gerade hier versagt der Einfluß des päpstlichen Stuhles vollkommen. Die Heiden haben das Land in Besitz genommen, ohne einen Tribut an die päpstlichen Schatzkammern zu zahlen. In ein so entferntes und unsicheres Unternehmen will sich die Curie nicht einlassen (V. C. III. 650—664). Hier tritt Gower offenbar für einen Kreuz-

---

[1]) vgl. Ev. Joh. XIV. 27.

[2]) Zu diesen Auslassungen kann daran erinnert werden, daß der oben erwähnte Kriegszug des Bischofs von Norwich ein vollständiges Fiasko der englischen Waffen in Flandern bedeutete, daß die Zurückeroberung des Kirchenstaates und ähnliche Unternehmungen der Curie große Schwierigkeiten bereiteten, vor allem aber, daß die früheren Kreuzzüge der Kirche überhaupt keinen dauernden Erfolg aufzuweisen hatten.

zug gegen die Heiden ein; jedoch soll dieser, wie wir aus der Kritik der früheren Kreuzzüge erfahren, nur um des Glaubens willen unternommen werden; denn der Curie war es stets mehr um die Eroberung von Städten und Ländern zu tun (V. C. III. 303 ff, 673 f, vgl. auch 973 f), als um die Bekehrung der Heiden durch die Verkündigung des Evangeliums (V. C. III. 307 f, 669 ff, 675—80).

Schon in M. O. läßt der Dichter nur den aus rein religiösen Gründen unternommenen Kreuzzug gelten (M. O. 23953 ff, vgl. ib. 23713 ff.), während er Ruhmsucht und Liebeswerben um die Gunst einer Dame als Motive für die Beteiligung an Kämpfen gegen die Heiden verwirft (M. O. 23893 ff.). In C. A. dagegen negiert er, vielleicht nicht unbeeinflußt von der Ansicht der Lollarden von der Unchristlichkeit des Krieges, die Berechtigung der Kreuzzüge überhaupt, gleichgültig ob sie von Geistlichen (C. A. III. 2490 ff.) oder von Rittern (C. A. IV. 1648 ff.) ausgeführt würden. Wer glaubt, sich durch diese Kämpfe den Dank des Himmels zu verdienen, ist in einem Irrtum befangen (C. A. III. 2285 ff.). Gott befahl, den Glauben durch sein Wort auszubreiten, nicht durch das Schwert. Diejenigen allerdings, denen diese Aufgabe zugefallen wäre, freuen sich zu Hause der Annehmlichkeiten des Lebens und bitten andere, besonders die Kreuzritter, draußen diejenigen zu vertilgen, die sie belehren und bekehren sollten (C. A. IV. 1664 ff.). Wer aber die Heiden erschlägt, tötet zugleich mit dem Körper auch die Seele, und das war nimmermehr der Sinn des göttlichen Gebotes (C. A. IV. 1679 ff.), ein Gedanke, den wir wiederholt bereits in V. C. ausgesprochen finden (V. C. III. 437—46; 775—80). In seinen späteren, kleineren Gedichten endlich macht Gower wieder für einen Kreuzzug Stimmung, diesmal weniger, um die Heiden dem Evangelium zuzuführen als in erster Linie, um das von ihnen eroberte heilige Land zurückzugewinnen (L. S. 31 ff., P. P. 190 ff, 206 ff, 246 ff.) [1]).

Der Papst als oberster Gesetzgeber.

Der Papst beansprucht nicht nur, der Fürst aller Fürsten zu sein, er betrachtet sich auch als die letzte und höchste richterliche Instanz und die eigentliche Quelle der Gesetz-

[1]) Es wäre zu erwähnen, daß auch Henry Derby, Gowers Ideal edler und echter Ritterlichkeit, 1390 zusammen mit deutschen Rittern einen Zug gegen die heidnischen Preußen unternommen hat (vgl. Prutz, Heinrich von Derby's Preußenfahrten, Leipzig 93).

gebung. In V. C. III. 591, 595 ff, erkennt Gower auf Grund der allgemeinen Binde- und Lösegewalt den Papst als den obersten richterlichen und gesetzgebenden Faktor an, während die Verse V. C. III. 851 f, 859 f, 867—72 im Munde eines Vertreters der Curie, dessen Verteidigungsrede eines ironischen Anfluges nicht entbehrt, wie ein Tadel klingen. Der Dichter gestand offenbar prinzipiell dem Papst das Recht der obersten Gerichtsbarkeit und Gesetzgebung zu (vgl. z. B. V. C. III. 245 f, 1709 ff.), war aber nicht mit der praktischen Ausübung dieser bedeutenden Rechte einverstanden: In seinem Richteramt steht dem Papst nicht das Recht zu, in das Gebiet der weltlichen Gerichtsbarkeit überzugreifen; in seiner Eigenschaft als Gesetzgeber darf er keine Bestimmungen treffen, die den Geboten Gottes und den christlichen Grundsätzen zuwiderlaufen (V. C. III. 247 f.). [1])

Als oberster Gesetzgeber schreibt der Papst gesetzliche Maßregeln vor, während er selbst sich an kein Gesetz gebunden erachtet, sondern nach freiem Willen schalten und walten will (V. C. III. 687 ff, 869). Er erteilt Vorschriften, die er selbst nicht hält (ib. 690 ff.) und erhebt zum Gesetz, was seinen Interessen förderlich erscheint (V. C. III. 870, vgl. 274). So läßt nicht die Gerechtigkeit, sondern die reine Willkür die Gesetze des päpstlichen Stuhles entstehen (V. C. III. 241).

Auch die *lex positiva* entbehrt jeder rechtlichen Grundlage; sie ist lediglich der Ausfluß der unersättlichen Habgier der Curie (ib. 242). In ihr hat diese eigenmächtig ein ganz neues Sündenregister aufgestellt (M. O. 18469 ff, V, C. III. 231 f.), zu dessen Rechtfertigung das Gesetz Christi nicht die geringste Handhabe bietet, das vielmehr seinem Inhalt nach vollkommen dem Geist und Sinn des Gesetzes Christi widerspricht (M. O. 18472 f, V. C. III. 227—30, 251 ff.). Christi Gesetz war einfach und durchsichtig; das Gesetz

---

[1]) Set nihil iniustum deus accipit, unde nec alter
Affirmare potest quod deus ipse negat. (V. C. III. 247 f, vgl. M. O. 18469 ff.).

Gower greift mit dieser Auffassung auf Urban II. zurück (vgl. Moeller II. p. 286) und steht darin dem Reformator nahe, der behauptete, die Schlüsselgewalt des Papstes sei durch Gottes Gesetz und Willen bedingt. Jener bindet und löst nur, soweit er sich dem Gesetz Christi conformiert; (vgl. Moeller p. 484; vgl. auch Artikel 14 u. 15 der 19 Anklagepunkte gegen W. (Sergeant p. 177 ff.).

des Papstes ist absichtlich undeutlich gemacht (M. O. 18508 bis 11; V. C. III. 251 ff, 257 ff.). Christi Gesetz atmete Milde, die *lex positiva* kennt nur Strenge (M. O. 18457—60; V. C. III. 253—56, vgl. ib. 867 f.). [1]) Christi Gesetz erlöste die Menschen, das Gesetz der Curie macht sie zu Sklaven (M. O. 18475 bis 80). Christi Gesetz verhieß Gnade aus Barmherzigkeit, die Curie kennt keine Gnade ohne Geld (V. C. III. 261 f.). Das Gesetz verstößt aber auch schon gegen den gesunden Menschenverstand. Entweder ist etwas von vornherein Sünde, dann kann es nicht durch Geld gesühnt werden, oder es ist keine Sünde, dann ist auch die Festsetzung einer Geldstrafe ungerechtfertigt (M. O. 18463 ff; V. C. III. 229 f, 235 f.). So ist heute sündhaft, was morgen, nachdem die Börse Buße getan hat, vollkommen gesetzlich ist (V. C. III. 233 f.). Ebenso ist die Möglichkeit, sich im voraus Straflosigkeit einer in der *lex positiva* als strafbar bezeichneten Handlung durch Zahlung einer gewissen Geldsumme zu sichern, ein Hohn auf das göttliche Gesetz und das Rechtsempfinden des Volkes (M. O. 18493 ff; V. C. III. 227 f, 237 f.). Hier zeigt sich der Papst gnädiger als Gott selbst, vorausgesetzt, daß ihn die lieblich klingende Musik des Goldes in diese menschenfreundliche Stimmung versetzen kann (M. O. 18502 ff.). So verbietet die *lex positiva* dem Oheim, die Nichte zu heiraten; wer aber genügend zahlen kann, findet am päpstlichen Hofe Dispens (M. O. 18481). [2]) Früher konnte der Papst solche Strafen nicht festsetzen, wie dies nunmehr Innocenz tue (M. O. 18781 ff.). [3])

Der Papst als die höchste richterliche Instanz

Als oberster Richter würde der Papst besser daran tun, über seine eigenen großen Fehler zu Gericht zu sitzen, als die

---

[1]) Suaue iugum, leue Christus onus nobis dedit, et nos
Pondera que mundi sunt grauiora damus (V. C. III. 867 f.).

[2]) Der Dichter wollte hier wohl kaum auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis seiner Zeit anspielen. Der angeführte Fall ist in der Geschichte wiederholt und zu allen Zeiten zu verzeichnen, wofür Philipp August II. von Frankreich und andere Zeugnis ablegen.

[3]) Bei diesem Namen dachte der Dichter jedenfalls an den gewaltigen Innocenz III., der den Absolutismus der Kirche am vollkommensten verkörperte und auch tatsächlich weitgehende Verfügungen über das Dispensationsrecht erließ, oder an Innocenz IV. als Gesetzgeber (vgl. Möller, II. p. 287).

kleinen Vergehen anderer zu verdammen (V. C. III. 691 ff.)[1]). Allein der Curie ist schon deshalb alles erlaubt, weil sie keinen weltlichen Richter über sich weiß, der sie zur Rechenschaft ziehen kann (M. O. 18790 ff, V. C. III. 871 f.). Wer es aber dennoch wagen sollte, ihrem Willen hindernd in den Weg zu treten, der wird mit der Schärfe des Schwertes verfolgt (V. C. III. 873—76). Die päpstliche Gerichtsbarkeit kann auch von Beeinflussung und Bestechlichkeit nicht freigesprochen werden. Mit Geld wird das ganze Gerichtswesen auf den Kopf gestellt (M. O. 7423—28, 19 037—44), ohne Geld findet man weder Gerechtigkeit noch Gnade (M. O. 18 450 ff.).

Die Excommunikation.

Auch stehen dem Oberhaupt die eigentlichen Kirchenstrafen bei der Ausübung seines Richteramtes zur Verfügung, namentlich die Excommunikation. Der Dichter spricht der Kirche das Recht, ja die Pflicht zu, gegen Unverbesserliche strafend und schonungslos vorzugehen (V. C. III. 1709—14; vgl. ib. 1135—68). Er wendet sich aber gegen das unbegründete und leichtfertige Vorgehen mit der Excommunikation (M. O. 18772—74; vgl. auch M. O. 19 381—19 416). Denn während der Laie in allem sich der Kirche unterwürfig zeigen soll, verflucht diese kurzweg denjenigen, der ihr irgendwie lästig wird (V.C. III. 1047 f.). Wer aber fähig ist, die Seele zu morden, der wird sich aus der Vernichtung des Körpers umsoweniger ein Gewissen machen — sicherlich für die Zeit Gowers ein freier und kühner Gedanke[2]) (V. C. III. 1049 f, vgl. M. O. 20 338 ff.). So verweigert oft der Papst seinen Mitbrüdern durch seinen Fluch den Eingang in die Seligkeit, statt ihn kraft seines

---

[1]) Crimina condemnat, qui crimine primus habetur,
Corripiens alios deteriora facit.
Ipse suas maculas, qui noscere vult aliorum,
Noscat, et emendet que sua culpa parat.

[2]) Intuleris set eis si quid graue, mox tibi mortis
Censuris anime dant maledicta tue
Qui necat hic animam sub pena mortis, eadem,
Si posset, corpus perderet ipse prius.
Folgerichtig wäre nach diesen Versen eine grundsätzliche Verwerfung der Excommunikation zu erwarten und auch herauszulesen, wenn nicht, wie bereits betont, in V. C. III. 1709—14 der Kirche das Recht, Strafen zu verhängen, zugestanden würde — allerdings in Hinsicht auf die strafbare, aber außerhalb des bürgerlichen Gesetzes stehende Priesterschaft. (Ueber diese Frage vgl. auch unten.)

Schlüsselamtes zu erschließen (V. C. III. 659 f, vgl. ib. 1053)[1].

Die geistliche Gerichtsbarkeit. — Das Statute of Praemuniere.

Erklärte sich das päpstliche Gericht als die letzte und höchste Instanz der Gerichtsbarkeit, so betrachtete sich das geistliche Gericht als das einzig zulässige Forum für alle Gerichtsangelegenheiten des Clerikers und suchte diesen Anspruch auch auf die Laienwelt auszudehnen. Auf alle auch nur indirekt mit der Kirche in Beziehung stehenden Verhältnisse des bürgerlichen Lebens versucht der Clerus Einfluß zu gewinnen (V. C. III. 635 f.). Der Dichter dachte wohl an die dem geistlichen Gericht unterstellten Wucherklagen, sowie an die kirchliche Mitwirkung bei den Testamentsverfügungen und -vollstreckungen, wenn er in V. C. III. 641—44 behauptet, der Clerus komme zum Schaden des Volkes mit der habgierigen Welt in Berührung[2].

Auf Grund der *lex positiva* zieht der Clerus alle Vergehen gegen die Kirche vor seinen Gerichtshof. Da solche, infolge der verklauselten Bestimmungen sehr häufig vorkommenden Verfehlungen mit Geld gesühnt werden können (M. O. 18512; V. C. III. 194, 197 f, 200, 223 ff.), so bietet dieses Gesetz der Curie und der Geistlichkeit eine ausgiebige Bereicherungsquelle (M. O. 19323 ff; 20101 ff; V. C. III. 193 ff, 995 f.). Die vielen päpstlichen Verordnungen mit ihren Glossen und Klauseln vergleicht Gower mit den Schlingen und den Maschen im Netze eines Vogelstellers: je mehr Maschen, desto ausgiebiger der Fang; je mehr Bestimmungen, desto größer die Möglichkeit eines Vergehens und desto reicher der Ertrag (M. O. 18505 ff; V. C. III. 265 ff.). Um diesen recht ausgiebig zu gestalten, treibt der Hirte — ein stehendes Bild bei Gower — seine Herde absichtlich in's Dornengestrüpp der Sünde, um ihr desto leichter Milch und Wolle abnehmen zu können (M. O. 20161 ff; V. C. III. 195 f; C. A. Prol. 407 ff.). So schlägt und beraubt er seine Herde, statt sie zu weiden und vor Gefahren zu schützen (C. A. Prol. 396—401, 419—430, vgl. M. O. 19321—26; 19390—92).

---

[1] Das 14. Jahrhundert hallte bekanntlich wider von den Bannflüchen der Päpste. Nicht nur ungefügige Fürsten und Kirchenlehrer traf der Bannstrahl, sondern die Gegenpäpste excommunizierten sich gegenseitig.

[2] Das Testament unseres Dichters selbst (1408), in dem dieser die Kirche reichlich bedachte, ist ein eklatantes Beispiel dafür.

Besonders auf dem Gebiete der Prostitution rentiert sich die *lex positiva* vorzüglich (V. C. III. 199). Der Dekan schätzt deshalb die Dirne höher als die Nonne und ein Dutzend Freudenmädchen sind für ihn wertvoller als tausend tugendhafte Jungfrauen; denn die öffentlichen Dirnen zahlen an das Kapitel — sogar in Rom selbst (M. O. 18632 ff.) — eine Steuer zur Ausübung ihres Gewerbes (M. O. 20149—60).

Auch führt der Dichter Klage darüber, daß das geistliche Gericht nicht unparteiisch sei: der geistliche Richter erweist sich dem Gold und dem Einfluß der Mächtigen gegenüber nicht standhaft genug (M. O. 19093—116; 19465—76; V. C. III. 203 bis 208; C. A. Prol. 425—428). Ebenso wird ein Unterschied zwischen Laien und Priestern gemacht. Dieselbe Handlung, z. B. der unerlaubte geschlechtliche Verkehr, wird beim Laien als Kapitalverbrechen behandelt, während man beim Cleriker darüber hinweggeht (M. O. 20113 ff, V. C. III. 209 ff.). So darf sich der Priester sogar ein Weib zulegen, wenn er nur die bestimmte Taxe entrichtet (M. O. 20105 ff.). Der geistliche Richter wird stets bestrebt sein, seinen Standesgenossen in Schutz zu nehmen (M. O. 20125—43; V. C. III. 214; 1675 f.). Da jeder Geistliche einmal in die Rolle des Angeklagten und dann wieder in die des Anklägers versetzt wird, kann er gutes mit gutem und böses mit bösem vergelten; da sowohl Richter wie Anwalt aus dem eigenen Stand hervorgehen, ist jeder Cleriker vor einer empfindlichen Strafe gesichert. Der Vorwurf der Parteilichkeit, Bestechlichkeit und Habsucht wird in M. O. gegen die Archidiacone, Dekane etc. erhoben, in V. C. dagegen bei der Kritik der Bischöfe erwähnt (vgl. unten.).

Während der Dichter in M. O. lediglich die Mängel der geistlichen Gerichte und ihre bedenklichen Folgen kritisch beleuchtet, scheint er in **V. C.**, aus der auch hier wiederholten Polemik gegen die Mißstände der geistlichen Gerichtsbarkeit die Consequenz ziehend, zu einer Verurteilung der Ausnahmestellung des Clerus vor dem bürgerlichen Gesetz zu gelangen und die Berechtigung einer solchen prinzipiell in Abrede zu stellen. [1])

Der Clerus beansprucht das Recht, die Laien zur Ver-

---

1) Hinsichtlich der Bettelmönche mag dies vielleicht schon M. O. 21462—68 angedeutet sein.

antwortung zu ziehen, sich selbst aber nur von seinesgleichen, nicht von der weltlichen Justiz richten zu lassen (M. O. 20141 bis 46, V. C. III. 524, 993 f, 1017 f; 1673 f, 1677 f; vgl. auch ib. 871). Um diesen Anspruch gerechtfertigt erscheinen zu lassen, construiert der Clerus einen in Wirklichkeit gar nicht existierenden Unterschied zwischen Kirche und Laientum (V. C. III. 1015 f, 1023 ff, 1707) und verbirgt so seine realistischen Absichten unter dem Deckmantel der Religion (ib. 1021 f.). Denn durch dieses System der Gerichtsbarkeit ist die Geistlichkeit allgewaltig: Sie bereichert sich, wird stolz und anmaßend gegen die Laienwelt und beherrscht das bürgerliche Leben vollkommen, während sie sich selbst dem Arm des weltlichen Richters und ihre Taten der Kritik der Oeffentlichkeit entzieht (V. C. III. 271—274; 1019 f.). Der Wille des Clerus gilt als Gesetz und Recht (V. C. III. 100, 274; vgl. 241, 870); ihm ist alles erlaubt, dem Laien alles verboten (V. C. III. 1035, vgl. ib. 872); niemand kann dem Clerus beikommen (M. O. 20140). Deshalb erfordert es das Staatsinteresse, daß die bürgerlichen Gesetze auch auf die Vergehen der Cleriker Anwendung finden:

> Libera sunt ideo peccata placencia clero,
> *Sit nisi quod laici iura ferantur ibi* (V. C. III. 679 f.).

Denn diese Gesetzlosigkeit des Clerus übt auf das Volk einen äußerst ungünstigen Einfluß aus (V. C. III. 1681 f.). Wie die Vögel am Tage sich auf den lichtscheuen Uhu stürzen, um ihn zu zerreißen, so verfolgt das Laientum den Clerus, der sich im geheimen den Freuden eines üppigen Lebens hingibt (V. C. III. 1691 ff, vgl. auch ib. 523 f.) [1]. Der mit allen Sünden behaftete Clerus (ib. 1673, 1721 ff.) hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn das Laientum ihm zusetzt (ib. 1703 f.). Wer selbst die Gesetze nicht achtet, darf auch auf die von diesen sanktionierten Vorrechte keinen Anspruch mehr erheben (ib. 1705 f.), er verdient keine Rücksicht (ib. 1713 f.). Ebenso wie Judas nicht länger der Ehre eines Jüngers Christi für würdig befunden wurde (ib. 1701 f., vgl. ib. 1293—98), hat auch der nichtswürdige Priester das Anrecht auf eine Ausnahmestellung vor dem Gesetz verwirkt:

> *Non erit exemptus,* nam qui neque iura veretur,
> Non est iusticie quod quis honoret eum:

[1] Dieser Vergleich (v. v. 1693—1700) ist der „Aurora“ des Peter Riga entnommen.

Qui contra legem vetitis presumpserit vti,
Debet concessis lege carere bonis (V. C. III. 1717—20, vgl. ib. 1013 f.). [1])

Durch diese Kritik der päpstlichen und geistlichen Gerichtsbarkeit und die in V. C. ausgesprochene Verwerfung der eigenen, klerikalen Rechtsprechung vertritt Gower den Standpunkt des *Statute of Praemunire* [2]).

Die Stellenbesetzungsmethode der Curie — die Simonie — das Statute of Provisors.

Wie alle von der Curie ersonnenen Bereicherungsmittel ist auch die Simonie, d. h. der Verkauf der geistlichen Stellen nach Ansicht unseres Dichters die natürliche Folge der kostspieligen Kriege des päpstlichen Stuhles (M. O. 18 565 ff.). Sie herrscht am römischen Hof in der ausgedehntesten und schamlosesten Weise (M. O. 18 449 ff, 18 562 ff; C. A. Prol. 203 ff, 442 ff.). Dort befindet sich jahraus jahrein ein Jahrmarkt, wo man Ablaß, Sündenvergebung, Dispense, Pfründen und geistliche Stellen jeder Art kaufen kann (M. O. 7357 ff, 7433 ff.). Die Kirche wird nach ihren Bistümern abgeschätzt, wie ein weltliches Besitztum von einem Makler dem Wert nach bemessen wird. Wie die geistlichen Stellen bewertet sind, so müssen sie auch bezahlt werden (M. O. 7445 ff; 18 570 ff.). So werden die Bistümer verschachert (M. O. 18 574 ff.), wobei oft die finanzielle Vermittlung eines lombardischen Bankiers in Anspruch genommen werden muß (C. A. Prol. 206—208, vgl. M. O. 18 557 f.) [3]).

Der Cleriker, der Carriere machen will, muß über dreierlei verfügen: einmal bedarf er der Unterstützung eines Kardinals (M. O. 18 560 f, 20 288), des Königs (M. O. 7378 ff. 7417; V. C. III. 1375 ff; C. A. Prol. 209 ff.) oder des Kaisers (M. O. 18 559, 20 286 f.), die natürlich nicht ohne Geldspende erreicht wird und deren praktischer Erfolg bei dem päpstlichen Stuhl (M. O. 20 288 f.) wieder von der Höhe der Bestechungsgelder abhängt. Deshalb macht sich deutlich das Streben der Geistlichen bemerkbar, in Hofdienst zu treten (M. O. 7369 ff, 19 489 ff, 20 245 ff, 20 293—95; V. C. III. 137 ff; 1351—54; C. A. Prol. 219 f, 312 f; C. A. V. 1921—24; vgl. auch unten); denn die vergoldete Feder eines weltlichen Machthabers vermag mehr als alle päpstlichen Bestimmungen (M. O. 7381 f; 7481; 20 290 ff.). So

---

1) vgl. dazu den Artikel 19 der 19 Anklagepunkte gegen Wycliff (Sergeant p. 179).

2) vgl. Green I. p. 444.

3) vgl. Macaulay, The English Works I. p. 461, Note zu Prol. 207.

läßt der Dichter anläßlich seiner in C. T. geübten Kritik an dem gewalttätigen Vorgehen Richards II. gegen den Erzbischof Arundel durchblicken, daß die Curie durch den König bestochen wurde, zu der rechtswidrigen Versetzung des Kirchenfürsten ihre stillschweigende Zustimmung zu geben (C. T. II. 241 f, 267 ff; vgl. auch unten). Solche Diener Gottes verstehen zwar weder die alten Sprachen noch die Bibel, wohl aber sind sie in allen Ränken und Schlichen weltlicher Interessenfragen bewandert. Deshalb wenden ihnen die großen Herren ihre Gunst lieber zu, als den frommen und gelehrten Priestern (M. O. 7381 ff.). Weiter muß der Geistliche das Vertrauen seiner Vorgesetzten durch seine bedingungslose Unterwerfung gewinnen (M. O. 7418 f; vgl. auch ib. 18616 ff) und schließlich müssen ihm — was die Hauptsache ist — reichliche Geldmittel zur Verfügung stehen (M. O. 7420). Geld ist der einzige Maßstab für die Curie bei der Beurteilung eines Menschen; Geld erweist sich als hinreichende Empfehlung (V. C. III. 765 f, 1238); Geld gilt mehr als alle Wissenschaft und Frömmigkeit (M. O. 7390 ff.); die größte Gelehrsamkeit und Tugend nützen nichts, wenn die klingende Münze fehlt (M. O. 7393 ff; V. C. III. 1205 ff, 1233 ff.). Sieben Mark sind mehr wert als sieben Künste (M. O. 7387 f.). Die Armut hält sich die Curie möglichst fern (M. O. 18778; V. C. III. 683 f.). Deshalb ist auch der Zugang zum Vatikan mit Türhütern besetzt, die Unberufene abzuweisen haben (M. O. 18583 ff; V. C. III. 841 ff.). Ein Vornehmer und Mächtiger der Welt wird sofort empfangen (V. C. III. 681 f, 1231); ein armer Diener Gottes findet keine Beachtung (M. O. 7405 ff; V. C. III. 1205 f, 1232). Wer mit Geld nicht kargt, erhält Zutritt (M. O. 7398 ff; V. C. III. 847 ff, 1201, 1209); wer aber mit leeren Taschen kommt, muß draußen unbeachtet stehen bleiben (M. O. 7393 ff, 18860 ff; V. C. III. 843 ff, 850, 1202).

Wer wenig sät, wird wenig ernten (V. C. III. 1212); wer dagegen mit vollen Händen spendet, darf eines reichen Gewinnes sicher sein (V. C. III. 1203 f, 1211). So kommen oft die Unfähigsten zu den höchsten Stellungen in der Kirche (M. O. 7380); sie gleichen Dieben, die sich durch eine Hintertür einschleichen (V. C. III. 1005 f.). Naiv behauptet der Dichter in C. A. vor und nach der Erzählung von der rechtswidrigen Besitzergreifung des römischen Stuhles durch Bonifacius VIII. (C. A. II. 2803 ff.), er wisse nicht, ob heute auch noch Betrug und Intrigue bei der Besetz-

ung geistlicher Stellen vorkäme (C. A. II. 2797, 3050 ff.). Er hoffe nur, daß die Prophezeihung des Abtes Joachim, daß einst alle geistlichen Aemter käuflich wären, sich nicht auf seine Zeit beziehen möge (ib. 3064 f.). Mit dieser scharfen Kritik der päpstlichen Stellenbesetzungsmethode liefert Gower den Berechtigungsnachweis der *Statute of Provisors,* wodurch das Recht der englischen Kirche und Krone, die freien Stellen zu besetzen, proklamiert wurde, [1]) wenn er auch selbst diese Forderung nirgends direkt ausspricht.

Die Habsucht der Curie.

Das geistliche Gerichtswesen und die Stellenbesetzungsmethode beweisen, daß die Habsucht der Curie keine Grenzen kennt. Ihre Ausbeutungs- und Erpressungstaktik erscheint durch die ganze Hierarchie systematisch durchgeführt. Jeder Geistliche sucht die Zufriedenheit seiner Vorgesetzten durch Ablieferung einer möglichst großen Geldsumme zu erlangen und dabei doch auch noch sein eigenes Schäfchen in's trockene zu bringen (M. O. 18616 ff.). Wer Geld für die Kirche zusammenscharrt, darf des Lobes und der Anerkennung der Curie sicher sein (M. O. 18598 ff.). Deshalb verlangt der Cleriker — wie sich der Dichter in einem Wortspiel ausdrückt — nicht nach *libros* (Büchern), sondern nach *libras* (Pfunde) und trachtet nicht nach *summa* (Vollkommenheit), sondern nach *summas* (Geldsummen) (V. C. III. 997 ff.).

Petrus hatte die Himmelsschlüssel in Verwahrung (M. O. 18553); die Curie besitzt diejenigen zu den Geldkassen der Erde (M. O. 18541 ff, 18554 f; vgl. auch V. C. III. 141 f.). Petrus suchte die Seelen zu gewinnen, der Papst jagt den Schätzen der Welt nach (V. C. III. 344). Petrus war arm an Gold und Silber, aber er besaß göttliche Kraft; die Curie dagegen hat Ueberfluß an Geld und Gut; allein die göttliche Kraft fehlt ihr vollkommen (V. C. III. 753 ff, 763 f, 903 ff.). Von der ganzen Erde will sie ihren Tribut haben; Groß und Klein, alle zieht sie zu Geldleistungen heran (M. O. 18613 ff.). Selbst Juden und Dirnen bleiben nicht von der Besteuerung verschont (M. O. 18631 ff; vgl. 20149 ff.). Das ganze Besitztum der Welt verschwindet gewissermaßen in dem gierigen Schlund der Kirche (V. C. III. 767 f.). Spöttisch spielt der Dichter auf das auf der Rückseite des Goldstückes eingeprägte Kreuz an: dieses hätte

---

[1]) vgl. Green I. p. p. 408 ff, 443 f, 456, 459.

bei der Curie nicht weniger wunderbare Kraft als das Kreuz Christi; dieses sprengte einst die Pforten der Hölle, jenes öffnet überall Tür und Tor. Dieses wurde von der heiligen Helene aufgesucht und zwar unter vielen Entbehrungen und Mühsalen, die sich aber nicht im mindesten mit den Anstrengungen messen können, denen sich die Curie und die Kirchenvertreter zur Gewinnung ihres goldenen Kreuzes unterziehen (M. O. 18577—97).

Die angesammelten Reichtümer der Kirche beansprucht die Curie für sich allein und erklärt sie vorsorglich für zu heilig, um von Laienhänden berührt zu werden (M. O. 18546 ff; V. C. III. 981 f, 1015 f.). Selten werden die päpstlichen Schatzkammern geöffnet, um der Not der Armen zu steuern (M. O. 18541 ff; V. C. III. 769 ff; C. A. Prol. 314 ff.). Gott aber hat an dem durch das Diebeshandwerk der Simonie aufgehäuften Reichtum der Kirche und ihrer Vertreter kein Wohlgefallen (V. C. III. 1009 f.):

> Ergo valet fiscus que non vult carpere Christus;
> *Sunt quia mundana, mundus habebit ea* (V. C. III. 1011 f.).

Hier tritt Gower unzweideutig für die von der Adelspartei geforderten Verwendung des mobilen Kirchenkapitals zu Staatszwecken ein, während er sich hinsichtlich der ebenfalls vom Adel betriebenen Entäußerung [1]) der kirchlichen Liegenschaften, wie bereits erwähnt, weniger bestimmt ausspricht (vgl. o. p. 82 f).

Ueppigkeit, Schlemmerei, Unkeuschheit am römischen Hof.

Bei diesem Ueberfluß von Geld und Gut braucht man sich nicht über den Luxus und die Verschwendung am päpstlichen Hofe wundern: kunst- u. prunkvoll erhebt sich der päpstliche Palast mit reich ausgestatteten Wohnräumen und Schlafgemächern (M. O. 19052 ff, V. C. III. 821 f.). Weinberge, Lustgärten und Obstgelände, alles steht dem Papst zur Verfügung (V. C. III. 833 ff.). Im Walde hegt er das Wild; den Himmel belebt er mit Vögeln, und die Wasser der Bassins nehmen die Fische des Meeres auf (V. C. III. 837 f.). [2]) Alles, nach dem es den Gaumen gelüsten kann, wird in Keller und Küche bereitgehalten: die vortrefflichsten Weine, die leckersten Gerichte (M. O. 18535 ff, 18765 ff; V. C. III. 823 ff.). Was Erde, Luft und Meer hervorbringen, wird auf den Wink des Papstes aufgetischt (V. C. III. 831 f, vgl. ib. 119 f.). Musik und Gesang würzen das Mahl,

---

1) vgl. Green I. p. p. 458, 462 f.

2) Gower nimmt hier auf die zu seiner Zeit von den Päpsten in Avignon errichteten Prachtbauten Bezug, die Jahr für Jahr neue Geldmittel erforderten; vgl. Green I. p. 407.

und Schauspieler erheitern die Tischgesellschaft mit ihren Spässen (V. C. III. 829 f.). Ebenso steht dem Papst eine große Auswahl von Prachtgewändern zur Verfügung (M. O. 18538 ff.).

Bemerkenswert ist, daß der Dichter über die von vielen Autoren gerügte Sittenlosigkeit am päpstlichen Hof zu Avignon mit der Bemerkung hinweggeht, daß er nicht wisse, ob man darüber sprechen dürfe, und daß er deshalb schweigen wolle (M. O. 18442 ff.).

Die Kardinäle.

Wenn wir uns nun zu Gowers Beurteilung der verschiedenen Rangstufen des Clerus wenden, haben wir zuerst seine Kritik der Kardinäle ins Auge zu fassen. Die Gerechtigkeit verlangt, daß derjenige, welcher die Vorteile genießt, auch die Lasten zu tragen hat. Die Cleriker jedoch mit den Kardinälen an der Spitze beanspruchen die Segnungen und Güter der Kirche, ohne die entsprechenden Pflichten auf sich zu nehmen, ein bei Gower oft wiederkehrender Gedanke [1]). Gerade die Umgebung des Papstes trifft eine große Verantwortlichkeit; denn nach ihrem Beispiel richtet sich die ganze Christenheit (M. O. 18979 ff.).

Stolz und Ehrsucht der Kardinäle.

Alle Kardinäle des römischen Hofes streben nach äußerer Ehre und Macht, um in der Welt in hohem Ansehen zu stehen (M. O. 18966 f, 19045 ff.). Einfachheit und Demut verachten sie und von der Armut halten sie sich fern (M. O. 18969 ff, vgl. V. C. III. 42 ff; 683—686, 841 ff.). Sie haben die Ermahnung Christi vergessen, daß keiner in's Himmelreich komme, der nicht demütig und einfältig sei wie ein Kind (M. O. 18949 ff.). Heute fühlt sich jeder Kardinal mindestens wie ein König von Frankreich oder Sizilien (M. O. 18850 ff.). Durch ihr pomphaftes Auftreten und ihren kriegerischen Aufwand suchen sie der Welt zu imponieren (M. O. 18964 f.). Christus befahl seinen Jüngern, um den Lohn des Himmels, nicht um irdischen Gewinnes willen die Welt zu durchwandern (M. O. 18985—89; vgl. V. C. III. 667 ff; 753 ff, 903 ff.). Heute jedoch erscheint der Kardinal hoch zu Roß als Gesandter mit großem Gefolge, und der Clerus muß, wenn nicht freiwillig so nach Aufforderung durch eine päpstliche Bulle, die Kosten bestreiten (M. O.

[1]) vgl. hierüber M. O. 18889; ib. 5457—60; V. C. III. 116, 175 f, 569 f, 1003 f, 1057 f, 1341 ff; — 217 f, 1033 f, 1287—90.

18990 ff.)[1]. Es wird den Kardinälen ergehen, wie einst Simon Magus, der sich in seinem Eigendünkel in die Luft erheben wollte, jedoch elend dabei um's Leben kam (M. O. 18997 ff, V. C. III. 249 f; vgl. M. O. 1897 ff.).

Habsucht und Simonie der Kardinäle.

Da das Ansehen und die Ehre in der Welt vom Besitz abhängt, und die Macht des Geldes am römischen Hof allgemein bekannt ist, so strebt jeder Kardinal darnach, sich in möglichst kurzer Zeit mit Hilfe der Simonie zu bereichern (M. O. 18853 ff, 18967 f.). Der Papst setzt ihnen zwar ein festes Jahresgehalt aus; damit sind sie jedoch ebenso wenig zufrieden, wie ein Kind mit Brot ohne Zuspeise (M. O. 18865 ff.). Vielmehr suchen sie sich durch den schwunghaften Handel mit unbesetzten geistlichen Stellen Privatreichtum zu erwerben. Ist eine Stelle frei, so versteht es der Kardinal, die Zustimmung des Papstes zur Verleihung der Stelle an den betreffenden Geistlichen zu erhalten, wofür dieser sich seinem Gönner durch eine hohe Geldspende dankbar erweisen muß (M. O. 18877 ff; vgl. 18560 f, 20288). Oft spielt der Kardinal mit doppelten Karten. Er beansprucht die einträgliche Stelle entweder für sich, oder tritt sie nachträglich für teures Geld an einen Fremden ab, für welche am römischen Hofe eine Vorliebe besteht, da sie reichlich bezahlen (M. O. 18901 ff.).[2] Dabei ist des Kardinals Geldgier nicht gering; nur große Summen können überhaupt Eindruck auf ihn machen (M. O. 18913 ff.). Wie schon M. O. 7459 ff. verweist der Dichter M. O. 18925 ff. auch die Kardinäle auf das tragische Geschick Gehasi's, auf welchen die Krankheit des von Elisa geheilten Naeman überging, weil er hinter dem Rücken des Propheten für die Heilung eine bedeutende Geldsumme gefordert hatte (2 Könige V.).

Richteramt der Kardinäle.

In ihrer Eigenschaft als Richter infizieren die Kardinäle durch ihre Schlechtigkeit den ganzen Gerichtshof; denn wenn der Gerechtigkeitssinn der obersten Richter versagt, folgen die anderen Gerichtsbeamten dem schlechten Beispiel, und das ganze Rechtsleben leidet darunter (M. O. 18921—24, 19033 ff; vgl. oben p. 95 ff.).

Die Kardinäle und das Kirchenschisma.

Der Streit der Jünger Jesus, wer Nachfolger des Meisters

---

[1]) Gower nimmt hier auf den auch zu seiner Zeit erfolgten, unwillkommenen Besuch der Kardinallegaten in England Bezug.

[2]) vgl. Green I. p. 408.

werden soll, spielt sich jetzt von neuem am römischen Hofe ab (M. O. 18937 ff; V. C. III. 877 f; vgl. oben p. 87 ff). Jeder Kardinal wartet sehnsüchtig auf den Tod des Papstes, um das Erbe Petri antreten zu können (M. O. 19021 ff; vgl. ib. 16108). Eigentlich müßte der Papst täglich ein Gegengift nehmen, um vor den Ränken ehrgeiziger Kardinäle gesichert zu sein (M. O. 19030 ff).

Die Prälaten: Erzbischöfe u. Bischöfe.

Gregorius [1]) berichtet, daß der Grund für den Rückgang der Kirche in der Unfähigkeit und Pflichtverletzung der Prälaten zu suchen sei. Während früher der Geistliche nach einer höheren Stellung trachtete, um Gott und der Kirche zu dienen, strebt er heute nach dem Amt eines Prälaten, um einen hochklingenden Titel führen zu können und sich von der Welt huldigen zu lassen, besonders aber, um sich zu bereichern (C. A. Prol. 284 bis 303; vgl. M. O. 19315 ff.).

Simonie der Prälaten.

Bei solchen Motiven ist es etwas selbstverständliches, wenn der Bewerber auf dem Wege der Simonie zu seiner Stelle gelangt. Dieses Laster ist gerade unter den Prälaten stark verbreitet (M. O. 7367 f, 7386—92, 7415 f; C. A. Prol. 207 f; L. S. 7—12). Sie nehmen kein Beispiel an Aron, der durch Frömmigkeit und Tüchtigkeit zu seinen hohen Aemtern gelangte und sich nicht Mitra und Ring erkaufte (M. O. 16141 ff; vgl. C. A. III. 3047.) Ist das Ziel, einen Bischofssitz zu erobern, erreicht, dann will der Prälat keinen Finger mehr zum Wohl seines Volkes rühren (M. O. 20011 f.). [2])

Stellung der Prälaten zur Krone.

Besonders eingehend beschäftigt sich der Dichter in M. O. mit der Stellung und den Pflichten der Prälaten dem Fürsten und dem Volke gegenüber. [3]) Verehrung und Achtung vor dem geweihten Stand des Geistlichen (M. O. 22254 ff.) sollte den König von jedem Gewaltakt gegen den Besitz oder gar das Leben der Prälaten abschrecken (M. O. 22249 ff; 22273 ff; vgl. auch oben p. 82). Auch sollte der König, wie bereits erwähnt, auf jeden ungerechtfertigten Eingriff bei der Stellenbesetzung verzichten und nicht Unwürdigen zu Amt und Würden verhelfen (M. O. 22261 ff.). Alle Uebergriffe des Fürsten müssten

---

[1]) z. B. Regula Pastoralis I. Cap. 8. 9; oder Homilien· vgl. Mac. Notes vol. II. p. 462.

[2]) vgl. M. O. 18898 ff. wo von den Kardinälen ähnliches gesagt ist.

[3]) Das Verhältnis der Prälaten zur Krone ist nur in M. O. behandelt; dafür weist aber V. C. eine breite Schilderung der Genußsucht und Unzucht der Prälaten auf.

die Prälaten energisch und unerschrocken zurückweisen; allein es fehlt ihnen der moralische Mut, und so lassen sie lieber Volk und Kirche Schaden nehmen (M. O. 19357—62).[1] Vor allem sollte der Prälat ein Beschützer und Ratgeber der Macht- und Besitzlosen gegenüber den Anmaßungen des Königs sein (M. O. 19909—26).[2]

Daß aber der Dichter allen Grund hatte, die Prälaten zur Standhaftigkeit gegenüber den Ansprüchen der Krone zu ermahnen, das zeigten später die Ereignisse unter Richard II., die Gower uns in der C. T. III. 49 ff. vor Augen führt. Es scheint, daß der König mit Hilfe des hohen Clerus Schriftstücke besiegeln ließ, in denen die Unterzeichneten ihre Schuld anerkannten und dafür ein Sühnegeld zu zahlen sich bereit erklärten (C. T. III. 49 ff.). Weiterhin scheint der König den Erzbischöfen, Bischöfen, Aebten und auch angesehenen Bürgern unbeschriebene Formulare zur Besiegelung vorgelegt zu haben,[3] in die nachträglich die Einwilligung in die Beschlüsse des letzten Parlaments und die Bestätigung einer königlichen Verfügung über gewisse Personen und deren Vermögen eingetragen wurde (C. T. III. 67—72). Gower nennt keinen Namen der betreffenden kirchlichen Würdenträger[4] und läßt überhaupt das Urteil über den Clerus in dieser Frage offen, da er geflissentlich dem König alle Schuld beimessen möchte (C. T. III. 51 f.).

Pflichten der Prälaten gegenüber dem Volke.

Der Prälat sollte sich für das Wohl seines Volkes aufopfern wie einst König Kodrus, der lieber freiwillig in den Tod ging, als sein Volk leiden zu sehen.[5] Jedoch der Prälat hat weder Lust noch den Mut ein solches Opfer zu bringen (M. O. 19981—20016).

---

1) Man wird hier außer an den schon angeführten Angriff auf die Kirchengüter der reichen Geistlichen auch an die Besteuerung des Clerus, die der König oft nach privaten Abmachungen mit dem päpstlichen Stuhl oder den Bischöfen der Geistlichkeit auferlegte, sowie an die zweideutige Rolle der Krone in dem Stellenbesetzungsstreit erinnern dürfen, in dem sich der königliche und päpstliche Fiscus in die Beraubung der Kirche teilten; (vgl. Green I. p. 456).

2) Auch hier mag der Dichter auf die Gelderpressungen der Krone und auf die von ihm so oft beklagten Ungerechtigkeiten der königlichen Gerichtshöfe gegen Angehörige der untern Stände anspielen.

3) Näheres über diese *blanke chartours* bei Mac., Notes p. 412.

4) vgl. dazu Mac. Notes p. 412.

5) Valerius Maximus V. 6, vgl. auch C. A. VII. 3181 ff.

Christus starb für den Glauben, allein der Prälat hängt am Leben, das er in Ruhe und Freude genießen will (C. A. V. 1859 ff.). Statt bei einem Streit seiner Gemeindekinder Frieden zu stiften, überläßt er diese ihrem Schicksal und macht sich davon (M. O. 19477—88). Der pflichtvergessene Bischof ist jenem Priester und Leviten zu vergleichen, die den armen, unter die Räuber gefallenen Mann am Boden liegen ließen und sich später von dem mitleidigen Samariter beschämen lassen mußten (M. O. 20017—28; vgl. Ev. Lucas X. 30 ff.). Denn die Barmherzigkeit mit dem Volk und das Mitleid mit der Menschheit ist bei den Prälaten schon längst verschwunden (M. O. 19963—68, vgl. M. O. 19388 f, 19404; C. A. Prol. 280 f, 319 f.). Früher traten die Prälaten vor Gottes Richterstuhl für das Volk ein.[1] Denn wie das Auge für alle Glieder weint, so muß der Prälat, als Vertreter des Volkes, für seine Gemeinde zu Gott beten und unter Tränen von ihm Hilfe erflehen. Heute aber bleiben die Augen des Prälaten trocken (M. O. 19927—68; V. C. III. 161 78).[2] Auch wäre es Pflicht des Prälaten, das Volk zur Buße zu mahnen (M. O. 19081—92) und es über die zu vermeidenden Fehler aufzuklären, indem er seine höhere Bildung und seine geistigen Fähigkeiten ganz in den Dienst seines Volkes stellt. Er darf sein Licht nicht unter den Scheffel stellen, sondern muß die, welche im Dunkeln irren, durch sein besseres Wissen erleuchten (M. O. 19091 f. 20041—52, 21733 ff. V. C. III. 1065—86). Allerdings bemerkt der Prälat den Tiefstand von Glaube und Sitte; aber er stellt sich, als ob dies seiner Beachtung entgehe; er verhält sich den Verfehlungen des Volkes gegenüber vollkommen indifferent. So gleicht er jenem Priester Thoas, der, mit Geld bestochen, das Palladium von Troja rauben ließ und absichtlich seine Blicke vom Schauplatz der verworfenen Tat abwendete (C. A. V. 1831—58). Wenn die Prälaten noch so tüchtig wären wie früher, wäre man der Sorge enthoben, wenn auch das Volk die Lehren des Pseudopropheten hört, der Spreu mit Korn aussät (C. A. V. 1874—83). So aber steht

---

[1] vgl. 1. Sam. XII. 19 ff, Jer. IX., 1.

[2] Da, wo der Verfasser allgemein über die Pflichten der Geistlichen spricht, nimmt er hier wie später bei der Kritik der Priester Entlehnungen aus Peter Riga's „Aurora" auf (z. B. V. C. III. 85—90, 167 f, 1077—80, 1118—24, 1145—50, 1171 f, 1183 f.). Der Dichter beruft sich selbst einmal auf seinen Gewährsmann (V. C. III. 1853 f.).

das Unkraut im Acker, weil der Prälat zu bequem ist, ihn zu bebauen (C. A. V. 1884—91). Ueberall ist der Glaube ins Wanken geraten, da die Belehrung und Erleuchtung des Volkes durch die Prälaten fehlt. So wird durch ihre Gleichgiltigkeit das Schiff Petri [1]) von den Wellen der Welt verschlungen (C. A. V. 1866—73). Es ist traurig, wenn durch die Nachlässigkeit des höheren Clerus die Schafe zu Böcke werden (M. O. 20029—40).

Vor allem ist es unumgängliche Bedingung, daß der Prälat selbst allen ein Beispiel der christlichen Lebensführung und der Aufopferung gibt. Das Beispiel ist immer wirksamer als alle Dogmen und Erlässe; wo jenes fehlt, ist kein Erfolg zu verzeichnen (M. O. 19069—80; V. C. III. 1079, 1085, 1094, 1097 f, 1111 f, 1115—34). Der Prälat sollte deshalb die Rolle eines Heerführers (M. O. 19333 ff.) oder eines Trompeters (V. C. III. 1087 ff.) übernehmen, der seine Genossen zum Kampf für das Gute zusammenruft und entflammt, der ihnen aber auch als erster in der Front ein nachzuahmendes Beispiel von Kampfesmut und Unerschrockenheit gibt. Oft jedoch begnügt sich der Prälat, seine Befehle zu erteilen, hält sich aber selbst im Hintertreffen zurück (M. O. 19339 ff.). Der Dichter weist damit auf den grell zutage tretenden Unterschied zwischen den Worten und den Taten des Clerus hin. [2])

Richteramt des Prälaten.

So läßt der Prälat das Volk gleichgültig im Dunkeln herumirren, um es beim geringsten Fehltritt anzuklagen und zu richten (C. A. 419—24). Allerdings hat er das Recht, sogar die Pflicht, gegen seine Gemeindekinder, wenn nötig, mit geeigneten Strafen vorzugehen (V. C. III. 189 f, 1080, 1709 ff; vgl. M. O. 13129 ff.), allein sehr oft bringt nicht die Gerechtigkeit, sondern die reine Willkür die Rechtsfälle zur Entscheidung (V. C. III. 1279 f, vgl. ib. 215 f; C. A. Prol. 429 f.). Zuweilen läßt sich der Prälat dabei vom Zorn hinreißen (V. C. III. 152 ff, 1277; vgl. C. A. Prol. 396 ff.); meistens aber zeigt er sich habsüchtig und deshalb bestechlich und parteiisch, wie wir bereits bei der Kritik der geistlichen Gerichtsbarkeit erörtert haben (vgl. oben 97). Gegen die An-

---

[1]) vgl. C. A. V. 1870, C. A. Prol. 234 u. P. P. 230).

[2]) Dies ist ein in allen Variationen wiederkehrender Vorwurf des Dichters gegen alle Kirchenvertreter; vgl. M. 19341—44, 19350 f; 21697—702, 21709—20; V. C. III. 99 f, 117 f, 183 f, 545 f, 1037—42; C. A. Prol. 416 ff, 449 ff, 460—63; C. A. I. 629—34).

gehörigen der unteren Stände verfährt der Prälat rücksichtslos, gegen einflußreiche und mächtige Herren machen Geld und Furcht ihn nachsichtig. Er stellt sich, als ob er ihre sittlichen Verirrungen nicht bemerke, und läßt die Wunde weiter eitern: der Hehler ist aber gleich dem Stehler; der Prälat macht sich durch seine ungerechtfertigte Nachsicht an ihrem Vergehen mitschuldig (M. O. 19093—116, 19465—76; V. C. III. 191 ff, 203 ff; C. A. Prol. 425—30). Aus den Sünden seiner Gemeinde eröffnet er sich, wie wir bereits hörten, eine ausgiebige Geldquelle, da die Vergehen mit Geld gesühnt werden können. Auf diese Weise ist er in die angenehme Lage versetzt, ein luxuriöses Leben zu führen, sich teure Pelzmäntel anzuschaffen und dem kostspieligen Pferdesport zu huldigen (M. O. 19327 ff, vgl. ib. 18515 ff, 18991; V. C. III. 1394, 1493). So wird die Wohltat der richterlichen Tätigkeit zum Laster, wie überhaupt der Wert der wenigen guten Taten der Prälaten durch ihr Eigenlob und ihre Selbstgefälligkeit in Frage gestellt wird (V. C. III. 154—60; vgl. M. O. 1525—60).

Wohl predigt der Prälat, daß Christus die Sünden der Welt auf sich genommen habe (V. C. III. 179 ff.), wohl lehrt er, daß man nach Gottes Gebot 7 mal 70mal vergeben solle (M. O. 19400 ff; V. C. III. 777 f.), wohl verkündet er, daß man die Uebeltaten seines Feindes verzeihen möge (M. O. 19393 ff.), dennoch vergibt er selbst nicht ein zweites Mal, sondern stößt voll Stolz und Grausamkeit (M. O. 19391 ff, 19398 f, 19408), ja oft aus persönlicher Rachsucht (ib. 19381 ff.) seine Mitchristen wegen einer Kleinigkeit (ib. 19383, 19392) und ohne genügenden Grund (ib. 19405) aus der Gemeinschaft der Kirche aus und richtet damit Seele und Körper zu Grunde (M. O. 19381—416; vgl. ib. 18773 f; V. C. III. 1047 ff.). So verschließt der Prälat anderen das Himmelreich und tritt selbst nicht ein (V. C. III. 1053 f, vgl. ib. 695 f. u. M. O. 20053 ff.). Aber der Bannstrahl wird auf ihn selbst zurückprallen und ihn ins Herz treffen (M. O. 19407 ff.).

Unbarmherzigkeit der Prälaten.

Die Güter der Kirche sollen zwar zur Unterhaltung der Armen dienen, die gekleidet und gespeist werden sollten (C. A. Prol. 317 f.), allein der Geiz des Prälaten hält die angesammelten Schätze ängstlich verschlossen (C. A. Prol. 314—8). Er will wohl nehmen, aber nichts geben; seine Freigebigkeit begnügt sich meistens mit leeren Worten (M. O. 19347—53);

Der Prälat ist nicht einmal zu bewegen, auf Pfandschein oder sonstige Garantien Geld auszuleihen (M. O. 19441—52). Der Besitz ist auch ihm der Prüfstein für alles. Alle Künste und Fertigkeiten nützen nichts, wenn das Geld fehlt. Am Armen sieht er alle Fehler und Laster, selbst wenn er ein Muster von Tugend ist; der Reiche dagegen ist mit allen Fertigkeiten und Tugenden ausgestattet, selbst wenn ihm alle schlechten Eigenschaften anhaften (V. C. III. 33 ff; vgl. oben p. 100).

Ehrsucht der Prälaten.

Wenig christlich ist auch das Streben des Kirchenfürsten nach äußerer Ehre (M. O. 19315—20, 19905 f, C. A. Prol. 298 ff, vgl. ib. 221). Von der Kirche genügt ihm der Name (V. C. III. 295 f.), von der Frömmigkeit und Heiligkeit eines Priesters die äußere Anerkennung (V. C. III. 1261—66). Vor allem ist er bemüht, an den Hof des Königs zu kommen, um irgend eine einflußreiche Staatsstelle, wie die eines Schatzmeisters oder Kanzlers zu erlangen (M. O. 19489—500; V. C. III. 137 ff; C. A. Prol. 310—13, ib. V. 1921—24). So versteht es der Prälat, sowohl Gott wie dem König, sowohl dem Himmel wie der Welt zu dienen. Der Dichter berührt hier den Streit zwischen Adel- und Prälatentum um die Besetzung der obersten Staatsstellen [1]).

Weltlicher Sinn der Prälaten.

Auch das Privatleben des Prälaten gibt dem Verfasser Anlaß zu vielen Klagen. Während jener die Lasten auf andere abzuwälzen sucht, beansprucht er dagegen für sich die Annehmlichkeiten, die der Laie genießt (V. C. III. 116, 217 f, 1287 bis 90; vgl. ib. 1033 f.). Er hängt an der Vergänglichkeit der Welt; er sucht seine Befriedigung in äußerem Glück; innere Zufriedenheit durch Gebet und fromme Betrachtung ist ihm fremd (M. O. 19453—64). Deshalb verrichtet er auch oft seine Gebete und Messen mit innerem Widerwillen (M. O. 5545—56; vgl. ib. 21721—27).

Schlemmerei und Unkeuschheit der Prälaten.

Ganz besonders ist der Prälat um sein leibliches Wohl besorgt; er lobt zwar das Fasten Christi, allein dies ist nicht für ihn bestimmt. Er selbst führt ein großes Haus und eine üppige Lebensweise. Küche und Keller liefern das beste. Was Meer, Land und Luft hervorbringt, gerät unter die Zähne des Feinschmeckers (V. C. III. 119 f.) [1]). Daneben werden

---

1) vgl. Green Vol. I. p. 463.

2) Diese aus Ovid's Met. VIII. 830 entnommene Bemerkung kehrt regelmäßig bei der Kritik der Genußsucht kirchlicher Würdenträger wieder (z. B. M. O. 8527 ff, 8537 f; V. C. III. 831 f, V. C. IV. 145 f.).

dem Bachus reichliche Opfer gebracht: aus goldenen Bechern fließt der köstlichste Wein in Strömen (M. O. 19501—506, 19363—68, 20014 ff; V. C. III. 85 ff, 103—108, 117—22; C. A. Prol. 325 ff; ib. V. 1946 f.). Eine zahlreiche Dienerschar harrt der Winke ihres Herrn; die Halle ertönt von ihrem Stimmengewirr (V. C. III. 109—112). Durch den übermäßigen Wein- und Fleischgenuß erwachen die Gefühle der Wollust (M. O. 19369—80; V. C. III. 89—96, vgl. M. O. 8605 f.). Der Prälat gibt sich, nachdem er seinen Bauch mit pikanten Speisen und prickelnden Weinen gefüllt hat, den Freuden der Nacht hin: Bachus färbt die Wangen rot, und Venus stachelt die Begierde stets zur neuen Tat auf. Dann ruht der Gottesmann an der Seite seiner erkürten Bettgenossin (V. C. III. 123—30; vgl. M. O. 19354 ff. und 9097 ff.). So bringt der Prälat mit Scherz, Liebe, Wein und Schlaf die Zeit seines Lebens hin (C. A. Prol. 323 f, V. C. III. 131—36). Das Interesse für alles Geistige geht dabei verloren (vgl. C. A. V. 1944—49), die Langeweile gähnt ihm in seiner Bibliothek entgegen (C. A. Prol. 321 f.).

Heuchelei der Prälaten.

Gleichwohl sucht der Prälat seine weltlichen Neigungen zu verbergen; er hat den ehrlichen, geraden Pfad verlassen und begibt sich auf Seiten- und Schleichwege (M. O. 19417 bis 28). So sitzen heute Pharisäer und Schriftgelehrte auf den Lehrstühlen und schreiben anderen Gesetze vor, die sie selbst nicht halten (vgl. Ev. Matth. XXIII., 2; M. O. 18805 ff; V. C. III. 1271 f; C. A. Prol. 304 ff.). So ist an Stelle der alten Charakterfestigkeit, Demut, Freigebigkeit und Keuschheit heute Eitelkeit, Stolz, Geiz und Wohlleben getreten (V. C. III. 1273—78).

Urteil des Dichters über zeitgenössische Prälaten.

Wie überall, so geht Gower auch in seiner Auffassung über Milde und Nachsicht den Mittelweg (V. C. III. 1151 ff.) [1]). Er singt zwar ein begeistertes Loblied über die Milde und christliche Nächstenliebe (M. O. 13224 ff; C. A. VII. 3103 ff.), in der Praxis aber verwirft er die allzu große Nachgiebigkeit als ein Zeichen von Schwäche und Unklugheit. So tadelt er das Verhalten der Prälaten, die 1387 der Hinrichtung der fünf Richter, welche die gesetzwidrigen Absichten des Königs unterstützten, wiedersprachen und nur eine Verbannung befürworteten (C. T. 1170 ff.). Er nennt diese Nachsicht eine *ficta pietas* (C. T. 176; vgl. C. A. VII. 3539). Das richtige Verständnis für jede Lebens-

---

1) vgl. auch M. O. 14500 ff, 15913 ff; 16393 ff; 17197 ff, 17905 ff.

lage scheint dem Dichter der Erzbischof von Canterbury, Thomas Arundel, zu besitzen, den er überhaupt als das Ideal eines Kirchenfürsten preist. Gower berichtet über dessen Verbannung durch Richard II. (C. T. II. 233 ff.) und seine glückliche Rückkehr (C. T. III. 130 ff.). Der Erzbischof wurde nach Ansicht des Dichters gegen alles Recht und Gesetz (ib. II. 235) seines Bischofssitzes und seiner Güter, die der habgierige König einzog, für verlustig erklärt und nach St. Andrew in Schottland, also auf Clementinisches Gebiet, versetzt [1]). Der Plan war nach des Dichters Darstellung mit List vorbereitet (C. T. II. 249 f.). Mit Befriedigung erzählt dann Gower, daß der verbannte Arundel nach Frankreich ging, um im richtigen Augenblick den Earl of Derby zu überreden, sich nach England einzuschiffen, um das Erbe seines Vaters anzutreten (C. T. III. 130 ff.). Arundel war ein Freund und Berater der Lords Appellant [2]) gewesen und wußte ihnen während seiner Kanzlerschaft Freibriefe vom Könige zu verschaffen, den er als wahrer Gottesmann versöhnlich zu stimmen versuchte (C. T. III. 251—62). Dennoch war der Erzbischof mehr ein nüchterner, vorsichtiger Politiker, als ein weichherziger Priester. Er war es, der dem neuen König Heinrich IV. die Schonung seiner Feinde widerriet und in seiner Lollardenverfolgung selbst vor dem Scheiterhaufen nicht zurückschreckte, den auf seine Veranlassung William Sauter im Februar 1401 besteigen mußte. [3]) Gower sieht in Arundel nur den ehrlichen und charakterfesten Menschen. Gewissermaßen als Gegenstück schildert er mit kurzen Worten einen anderen, hohen Geistlichen, den Erzbischof Alexander Neville (C. T. II. 97—104), der nach dem Siege des Herzogs Gloucester England verlassen mußte und nachträglich ebenfalls nach St. Andrew in Schottland versetzt wurde. Gower bezeichnet ihn als einen schamlosen Vertreter der Simonie (C. T. II. 101). Einen Vorgänger Arundels auf dem erzbischöflichen Sitz von Canterbury, Simon Sudbury, der im Bauernaufstand

[1]) Schottland gehörte unter die Oberhoheit des Papstes von Avignon, Clemens' VII. Darüber hatte demnach der in England anerkannte Urban VI. nicht zu verfügen. Die Versetzung kam also einer Absetzung gleich.

[2]) Die mit der provisorischen Regierung anstelle des minderjährigen Richards II. betrauten Lords.

[3]) vgl. Green I. p. 523 f.

(1381) von den Rebellen erschlagen wurde, betrauert der Dichter mit den lebhaftesten Worten (V. C. I. 1001 ff.).

Archidiacone, Dekane und andere Kirchenbeamte als Richter.

Im allgemeinen werden die in V. C. gegen das Richteramt der Bischöfe erhobenen Vorwürfe in M. O. gegen die Archidiacone und Dekane gerichtet (p. p. 97, 1081). Auch sie betreiben einen einträglichen Handel mit den sexuellen Sünden ihrer Untergebenen (M. O. 20101 ff.). Die erste Bedingung für eine Freisprechung ist die Bezahlung (M. O. 20097—100, 20104). Wenn die Börse Buße tut, ist das Gewissen entlastet; in der Börse liegt die Seele des Pfarrkindes [1]). Es ist zwar unangenehm, Geld einzubüßen, aber man ist auf diese Weise der Reue enthoben (M. O. 20108 ff, 20197 ff, vgl. 20173 ff, V. C. III. 223 ff.). Wenn der Priester nach der Beichte eine Strafe auferlegt hat, beansprucht erst noch der Dekan seinen Anteil aus der Börse des Sünders; erst diese kann ihn mit dem Delinquenten versöhnen (M. O. 20185—96). Die Reue ist für ihn wertlos, falls sie nicht in klingender Münze besteht. Er traut sich so große Machtvollkommenheit zu, daß er die Verzeihung vorenthält, die Gott schon gewährte (M. O. 20173—84). Die weiteren, gegen die richterliche Tätigkeit der Dekane vorgebrachten Anklagen fanden bereits ihre Erörterung bei der Kritik der geistlichen Gerichtsbarkeit (vgl. p. 96 ff.).

Die Pfarrgeistlichen.

Da die Prälaten vom rechten Weg abirren, so kann man auch von den Pfarrern keine gewissenhafte Pflichterfüllung erwarten (V. C. III. 1321 f.). Früher erkaufte man sich keine Pfarrstelle oder geistliche Pfründe (M. O. 16129—40). Heute jedoch gelangt jeder Pfarrer durch Simonie zu seinem Amte (V. C. III. 1323 f.). Stolz und Unzüchtigkeit herrschen auch unter den Pfarrgeistlichen; es ist dies zu begreifen, denn sie leben den ganzen Tag ohne Sorgen und pflegen der Ruhe (M. O. 20431—6, 20461—72, 20477, 20480 f, 20485 f.). Die Güter der Kirche gehören von rechtswegen den Bedürftigen (M. O. 20449 ff, vgl. V. C. III. 785). Die guten Priester aus alter Zeit teilten auch wirklich die ihnen gespendeten Gaben in drei Teile: den ersten weihten sie dem Altar, den zweiten bestimmten sie für die Unterhaltung der Gemeindearmen und nur den dritten

---

[1]) vgl. Mac. Vol. I. p. LXVI., der auf die bekannte, entsprechende Aeußerung von Chaucer's Sompnour verweist.

Teil behielten sie für sich (M. O. 20437 ff.).[1]. Davon will aber der Pfarrer von heute nichts wissen. Der eine Teil liefert ihm die Mittel, die Ansprüche seines Hochmuts zu befriedigen, mit dem anderen bestreitet er die Kosten für die Garderobe seiner Freundin (M. O. 20452—60). Denn nehmen auch die Pfarrgeistlichen noch nicht die Stellung eines Prälaten ein, so suchen sie doch in ihrem äußeren Auftreten ihnen gleichzukommen (V. C. III. 1389 f.). Sie kleiden sich in vornehme Pelzmäntel aus grauem oder weißem Hermelin, mit denen sie reichlich versehen sind (M. O. 20452 ff, 20473—78; vgl. ib. 19327); denn sie haben die Vorschrift Christi vergessen, keine zwei Röcke zu besitzen (V. C. III. 1331—4; vgl. M. O. 18529 ff.). Ihre unkeuschen Lenden umgürten sie mit goldenem Gürtel; es fehlt nur noch der Sporn, um ihnen das Aussehen eines Kriegsmannes zu verleihen (V. C. III. 1335—40). Er, der früher mit dem Stock in der Hand einherschritt, reitet als Pfarrherr sein stolzes Roß (V. C. III. 1393 f, vgl. ib. 1493, M. O. 18515 f, 18991, 19327 ff.); ihm, dem einst ein junger Hund nachlief, folgt jetzt die ganze Welt (V. C. III. 1391 f.).

Der Pfarrherr im Dienste eines vornehmen Herrn.

Der Pfarrherr beansprucht die fettesten Pfründen für sich, ohne die entsprechenden Pflichten auf sich nehmen zu wollen (V. C. III. 1345 f). Kann er auf einer Stelle seinen weltlichen Neigungen nicht ungehindert nachgehen, so sucht er sich eine andere, die er ebenfalls mit seinen Schlechtigkeiten begeifert (V. C. III. 1347—50). Er erkauft sich dann die Erlaubnis vom Prälaten, seine Stelle aufgeben zu dürfen, die einem Laienpriester als Stellvertreter anvertraut wird.[2] Er selbst begibt sich an den Hof eines vornehmen Herrn, um vor der Welt mehr Achtung und Ansehen zu genießen (M. O. 20245—50, 20293 ff; V. C. III. 1351—4). Er schmeichelt sich, stets in Gesellschaft seines hohen Gönners weilen zu dürfen (M. O. 20297 f.) und hofft vor allem, sich in seinem Amte — oft auf unehrlichem Wege — bereichern

---

[1]) Dieser Aufforderung kommt der Pfarrer in Chaucers C. T. Prol. (486 ff.) gewissenhaft nach, der überhaupt durch seine aufopfernde Pflichterfüllung in scharfen Gegensatz zu den von Gower geschilderten Pfarrern tritt. Vergl. über Aehnlichkeiten, die sich zwischen Chaucers und Gowers Kritik des Clerus ergeben: E. Flügel, Gowers Mirour de l'Omme und Chaucers Prolog, Anglia XXIV. p. 437 ff.

[2]) vgl. im Gegensatz hierzu Chaucers Pfarrer: C. T. Prol. 507 ff.

zu können (M. O. 20272 f, 20278 ff, 20296 f). Um den Wunsch nach einer Hofstellung zu realisieren, ist ihm jedes Mittel recht; er heuchelt alle Eigenschaften, die ihn empfehlen können und sucht seine Mitbewerber zu Fall zu bringen (V. C. III. 1357—62; vgl. M. O. 3325 ff). Das Universalmittel der Simonie ist auch für ihn die letzte aber sichere Rettung (V. C. III. 1363—66; vgl. M. O. 16097 f, 16135 ff; C. A. Prol. 442 ff). Um die Seelsorge braucht er sich nicht zu kümmern, wenn er nur sein Amt zum weltlichen Vorteil seines Herrn auszufüllen versteht; sicheres Auftreten und Handeln empfehlen mehr als Tugendhaftigkeit (V. C. III. 1367—70; vgl. M. O. 7369 ff). Es ist aber unmöglich zwei Herren zugleich zu dienen, ein Gedanke, dem wir bei Gower schon oft begegnet sind (M. O. 20252—6, vgl. ib. 12202 ff; V. C. III. 137 ff, V. C. IV. 13 f). Es ist töricht von einem Geistlichen, den sicheren Hafen göttlicher Hilfe zu verlassen, um auf die schwankende Gunst eines Herren und der Welt zu bauen (M. O. 20257—68).

Der Pfarrer auf der Universität.

Ein anderer Pfarrgeistlicher erhält für gutes Geld die Erlaubnis, seine Pfarrei zu verlassen, um sich auf der Hochschule weiterzubilden (M. O. 20225 ff, V. C. III. 1403 ff.). Aber er studiert dort weniger die heiligen Schriften und die Dekrete der Päpste als vielmehr die Laster der Eitelkeit, der Habsucht und der Zuchtlosigkeit (M. O. 20227—35; V. C. III. 1407 f, 1479, 1485 f.). Sie lesen in der Schrift, daß es nicht gut ist, wenn der Mensch allein wäre (V. C. III. 1417 f; vgl. M. O. 17197 ff.). Gott habe selbst das Weib erschaffen, daß es dem Manne beistehe (V. C. III. 1421 ff.); daraus ziehen Lehrer und Schüler den Schluß, daß es jedem auf der Hochschule erlaubt sei, sich eine Studiengenossin zu halten (V. C. III. 1419 f, 1435 f, 1463 f.). Das erste Weib wurde aus der Rippe des Mannes erschaffen (vgl. M. O. 17521 ff.). Das Fehlen dieser Rippe empfindet der Pfarrer so schmerzlich, daß der Wunsch in ihm wach wird, sie wiederzuerhalten (V. C. III. 1425 - 30). Auch befahl Gott dem Menschengeschlecht, sich zu vermehren [1] (V. C. III. 1431 f, vgl. M. O. 17209 ff); diesem Gebot wird der Geistliche in vollem Maße gerecht (V. C. III. 1433 f, 1481—84; vgl. M. O. 20344). So unterrichtet und belehrt die Hochschule und die Freundin den Schüler; beide gereichen ihm am Ende zum Verderben (V. C. III. 1465 ff). Der wahren Braut des Klerikers, der Kirche, wird die Treue gebrochen (vgl. M. O. 9097—108). Die Freundin

---

[1]) vgl. Chaucers C. T; D. Wife of Bath's Prol. v. 27 ff.

wird mit allem ausgestattet und reichlich gekleidet; jene aber wird vernachläßigt (V. C. III. 1473—8; vgl. ib. 1325 f, M. O. 20389—94, 20458 ff). So werden die kirchlichen Geldmittel, die eigentlich für die Armen bestimmt sind, für die Freundin verausgabt. Selbst der Zehnte wird der Liebe geopfert (V. C. III. 1480, vgl. M. O. 20212 f, 20395 f). Es ist traurig und für das Volk unbegreiflich, daß ein solch' nichtswürdiger Mensch schließlich die Stelle eines Lehrers bekleiden kann. (Ueber die Lehrtätigkeit und die Wissenschaft des Clerus vgl. unten.)

Der sporttreibende Pfarrer

Wieder ein anderer Geistlicher bleibt zwar in der Gemeinde, kümmert sich aber nicht um sie (M. O. 20209—12, V. C. III. 1487—90). Er sorgt weder für das Seelenheil seiner Pfarrkinder, noch besucht er Kranke oder hilft den Armen (M. O. 20214—20; V. C. III. 1491 f). Seine Wissenschaft ist mager, aber seine Pferde im Stall sind fett und stehen in gutem Futter (ib. 1493 f). An seiner Seite hängt das Jagdhorn, von dem Berg und Tal widerhallen (ib. 1495 f). Selbst an Fest- und Fastentagen geht er mit seinen Hunden hinaus in den Wald, um den Fuchs zu jagen (M. O. 20314 ff, V. C. III. 1505 f). Mit Hundsgebell lobt er seinen Gott; die Hunde bilden die Sänger in seinem Feldgottesdienst, der sehr lange dauert, während seine Messe kurz ist (V. C. III. 1507—10), und man seine Stimme in der Kirche kaum vernimmt (V. C. III. 1497 f). Nach Fuchs und Hase steht sein Sinn; während er mit der Stimme Gott lobt, denkt sein Herz an Freund Lampe (V. C. III. 1511 f; vgl. M. O. 20681 ff; C. A. I. 655 ff).

Pfarrer und Frau.

So jagt ein Fuchs dem anderen nach; denn der Pfarrer selbst ist ein Fuchs, der die Behausungen schöner Weiber umschleicht, denen er nachstellt. Tag und Nacht späht er nach schönen Mädchen und umgeht wie ein Wolf die Hürde seiner eigenen Herde. Wie ein Rabe oder eine Krähe gierig nach Aas ausschaut (M. O. 20377 ff, vgl. ib. 7729 f), so sucht er hübsche und junge Dirnen ausfindig zu machen (M. O. 20377 ff; V. C. III. 1513—18: vgl. M. O. 9151 ff, 21331 ff). So erwürgt er seine eigene Herde, statt sie zu weiden (M. O. 20333 ff, V. C. III. 1514, 1518; vgl. M. O. 9109—20) und wird durch seine Lüsternheit und Sittenlosigkeit zu einem Schaden für die Gemeinde (M. O. 20229 ff). Besonders eifrig besucht er junge Frauen, deren Ehemänner infolge hohen Alters ihren ehelichen Pflichten nicht mehr nachkommen können. Da ist der Pfarrer sofort bereit,

als hilfreicher Christ einzutreten, und die Ehefrau darf einer guten und gewissenhaften Vertretung sicher sein (M. O. 20355—61; V. C. III. 1519—22). Den Frauen gibt er mit offenen Händen und wirft eine Menge Geld zu ihrer Unterhaltung aus (M. O. 20312 f, 20384—96, 20458 ff; V. C. III. 1537—40; vgl. ib. 1473 f, 1480). Ihn, der härter ist als Eisen, bezwingt das mollige Fleisch eines Weibes (V. C. III. 1541 f). Oft soll es auch vorkommen — der Dichter läßt die Wahrheit dieser Gerüchte auf sich beruhen (M. O. 20374 ff; vgl. ib. 18443 f, C. A. Prol. 481 ff), — daß verheiratete Frauen, die aus eigenen Mitteln die Kosten ihrer Putz- und Genußsucht nicht bestreiten können, sich an einen reichen Kleriker hängen (M. O. 20365 ff). Beide schließen einen Tauschhandel ab, jeder Teil erreicht die Erfüllung seines Wunsches: sie erhält eine kostbare Garderobe, er die Befriedigung seiner Begierde (M. O. 20370 ff; vgl. ib. 20458 ff, V. C. III. 1543 f). Dabei wird er zuweilen von seiner Geliebten so ausgesogen, daß ihm am Ende, wie sich der Dichter drastisch ausdrückt, nur ein abrasierter Bart übrigbleibt (V. C. III. 1545—48).[1] Denn die Buhle in seinem Arm wird zu einem Feuer,[2] das all seine Habe verzehrt, sodaß sich schließlich sein Lachen in Weinen verwandeln wird (M. O. 20487—96). So sind die Pfarrer nach außen hin unverheiratet, in Wirklichkeit geben sie sich nach Belieben dem Verkehr mit dem Weibe hin, sodaß die Nachkommenschaft nie fehlt. Wenn deshalb ihre Söhne die vom Vater besetzte Stelle ererben könnten, so wäre eine Reise anderer Bewerber nach Rom, um sich dort für gutes Geld ein Amt zu erkaufen, zwecklos (M. O. 20341—50, V. C. III. 1549—54).

Der Pfarrer als Händler.

So vergeudet eine Hand des Pfarrers, was die andere zusammenrafft (V. C. III. 1545, vgl. ib. 1573 ff.). Denn die für das Weib verausgabten Geldmittel verschafft er sich manchmal durch einen schwunghaften Handel mit allerlei Gegenständen. Den Markt und die Kneipe besucht er oft und streicht zum Schaden seiner Mitmenschen den Gewinn seiner Geschäfte ein. So verdient er zwar Geld, aber nicht das Lob der Kirche; so verläßt er Gott, um die Welt zu gewinnen (M. O. 20305—11, V. C. III. 1525—30).

Unbarmherzigkeit der Pfarrer.

Abgesehen von der verschwenderischen Freigebigkeit für

1) . . . . fine dierum
Nil nisi sit rasa barba manebit ei.

2) vgl. Sprüche VI. 27 ff.

das weibliche Geschlecht ist seine Mildtätigkeit sehr beschränkt. Er läßt zwar seinen Hunden eine ausgezeichnete Pflege angedeihen, den an seiner Tür bettelnden Armen aber jagt er hungrig von seiner Schwelle (V. C. III. 1499—504) und steht überhaupt keinem männlichen Wesen in der Not bei, sondern hält sein Geld ängstlich verschlossen (V. C. III. 1533—6; vgl. ib. 1325, 1492). — Auch bei dem Pfarrgeistlichen tritt ein diametraler Gegensatz zwischen seinen Worten und Taten offen zutage. [1]) Er erteilt Lehren zur Ausübung der Mildtätigkeit und zur Erhaltung der Keuschheit, Lehren, nach denen er sich selbst nicht richtet (C. A. Prol. 464—80). Ein Blinder kann einen anderen nicht den richtigen Weg führen. Die unausbleibliche Folge wird sein, daß beide in den Graben fallen (M. O. 20401 bis 4, 20425 ff, V. C. III. 1064, 1073 f; vgl. Ev. Matth. XV., 14). [2])

Heuchelei der Pfarrer

Ueber die nicht mit einer Pfarrei bedachten Weltgeistlichen, über die Laienpriester, bemerkt der Dichter, sie seien so zahllos wie die Sterne; aber kaum zwei aus tausend leuchten als Vorbild für das Volk hervor, während sie früher an Zahl nur gering, aber desto tüchtiger und von ernster Sittlichkeit erfüllt waren (M. O. 20509—15, V. C. III. 2029 f). [3]) Noah schickte zuerst einen Raben aus, der nicht wieder zur Arche zurückkehrte, darauf eine Taube, die zu ihrem Ausgangspunkt zurückkam. [4]) So gibt es auch unter den Laienpriestern gute und schlechte (V. C. III. 2035 ff; vgl. C. A. Prol. 431—7, 487—90). Die einen gehen den steilen Pfad der Tugend, sind eine Zierde der Kirche und wirken viel Gutes (V. C. III. 2033 f); die anderen, welche das Gros ihres Standes bilden, sind träge, singen ihre Messen zu spät und schieben ihre täglichen Gebete auf (vgl. M. O. 5632 ff); sie sind an die Welt gekettet und dürsten nicht

Die Laienpriester, ihre Anzahl und ihr Wert.

---

1) vgl. oben p. 108 Anm. 2.

2) In dieser Kritik der Pfarrherren findet Macaulay eine Bestätigung seiner Annahme, der Dichter habe nie die Pfarrstelle von Great Braxted innegehabt, sondern sei Laie gewesen (vgl. Mac. Vol. I. Indrot. p. XXIV. ff.). Wir glauben den diesbezüglichen Ausführungen Macaulay's beipflichten zu können.

3) vgl. die gleiche Auslassung bei den Bettelmönchen (M. O. 21565 ff.).

4) Die allgemein gehaltenen Bemerkungen über den Priesterstand in V. C. beruhen zum großen Teil, wie wir schon hörten, auf Entlehnungen aus Peter Riga's Aurora (z. B. V. C. III. 1587—90, 1693 bis 1700, 1791 ff, 1797, 1799 ff, 1801 f, 1807 ff, 1841—48, 1863—92, 1905—16, 1999—2001, 2017—20, 2035—40).

nach den Herrlichkeiten des Reiches Gottes (V. C. III. 2039—42). Weder lesen noch verstehen sie die heiligen Schriften und glauben damit genug zu tun, sich durch ihre Tonsur vom Volke zu unterscheiden (V. C. III. 2031 f). Sie sind oft mit allen Lastern befleckt, häufig in weit größerem Maße als die Laien (M. O. 20501 f, 20780 f; V. C. III. 1555 f). So verdienen sie heute tatsächlich die Bezeichnung „Laienpriester", denn sie halten sich an keine Regeln des geistlichen Standes, nicht einmal an diejenigen eines anständigen, weltlichen Lebens (M. O. 20773—78).

Simonie der Laienpriester.

Auch der Laienpriester versucht durch Simonie zu einem Amte zu gelangen und bedient sich, falls seine eigenen, ihm zu Gebote stehenden Mittel versagen, der Vermittlung der Krone. So wird der Laie plötzlich ein brauchbarer Geistlicher. Er, der früher ein unbekannter Mensch und so armselig gekleidet war, daß sein Kleid kaum seine Kniee bedeckte, schreitet jetzt im langen, bis zur Erde reichenden Priestergewand einher (V. C. 1375 ff). Der hauptsächlichste Verdienst der Laienpriester besteht darin, daß sie auf Jahre oder Vierteljahre für teures Geld Totenmessen singen (M. O. 20497—501). Sie wandern durch die Städte wie Handwerker und lassen sich anmieten (V. C. III. 1561 f). Dabei verlangt heute einer so viel wie früher drei (V. C. III. 1559 f) oder vier, obgleich früher einer mehr leistete, als jetzt drei (M. O. 20521—7). So werden sie in die Lage versetzt, sich als große Herren mit silbernem Pferdegeschirr aufspielen zu können und sich der Ruhe und dem Vergnügen hinzugeben (M. O. 20528-32). Oft verpflichten sie sich, Messen zu lesen, wofür sie im voraus reichen Lohn empfangen, halten aber dann in Folge ihrer Unzucht und Trunkenheit ihr den Seelen im Fegfeuer gegebenes Versprechen nicht (M. O. 20533-44). Eine Messe ist sicherlich von großer Bedeutung; aber der Dichter hat doch seine Bedenken, ob der ewige Richter die Worte dieser nichtswürdigen Priester beachten werde (M. O. 20504-8)[1]. Während der Dichter in M. O. nur die Habsucht der Laienpriester kritisiert, bestreitet er in V. C. diesen überhaupt

Verdienst u. Habsucht der Laienpriester.

---

1) Mais quant les prestres sont si nice
Ne say si ly droit Justiciers
Les voet oir de sa justice; (vgl. auch dazu M. O. 1189—1200, 12661 bis 72, 20336 ff, 20545 ff, 20554 ff, 20581 ff, 20681 ff; V. C. III. 1653—6).

das Recht, für das Singen von Messen Geld verlangen zu dürfen, da Christus verboten habe, etwas Göttliches zu verkaufen oder zu kaufen, ein Gedanke, den Gower auch gegen die Simonie ins Feld führt (vgl. M. O. 7429 ff, V. C. III. 1189 ff). Christus, der einmal selbst verkauft worden war, wolle sich nicht immer wieder verkaufen lassen (V. C. III. 1565—70; vgl. ib. 771 f). Der Laienpriester darf sich nur das für einen einfachen Lebensbedarf unumgänglich Notwendige erwerben (V. C. III. 1571 f).

Streit- und Trunksucht der Laienpriester.

Allein hier gilt das Sprichwort: wie gewonnen, so zerronnen (vgl. V. C. III. 1545 f); denn sie verschwenden ihren Verdienst entweder als Bestechungsgelder für die römische Curie oder sie tragen ihn zur Schenke oder Dirne (V. C. III. 1573—82). Denn heute ist es etwas alltägliches (ib. 1583–6), daß jeder Laienpriester sein Vergnügen im Streit, in der Kneipe und in der Liebe sucht und findet (M. O. 20516 ff, vgl. L. S. 19 f). Nacht, Liebe, Wein schaffen nie etwas gutes, und alle drei sind den Priestern nur allzu bekannt (V. C. III. 1595 f). Sie sind Sauf- und Raufbolde wie die Soldaten (M. O. 20638, 20689 f, 20778 f). Einst pflegte der Priester alle ihm zugefügten Beleidigungen mit Gleichmut und Geduld hinzunehmen, wie Gott es ihm befohlen hat. Heute zeigt er sich streitsüchtig und unduldsam (M. O. 20641—52). Er trägt ein langes Messer am Gürtel, dessen Zweck nicht sofort ersichtlich ist, da sowohl das alte wie das neue Gesetz dem Geistlichen den Kampf verboten hat (M. O. 20653—64). Der Vergleich der um den Besitz des Weibes kampfbereiten Verliebtheit des Priesters mit der streitsüchtigen Brunstzeit der Tiere ist im M. O. (20665—76) speziell auf die Laienpriester, in V. C. (III. 381–8) auf den kriegslustigen Clerus im allgemeinen bezogen (vgl. oben p. 91). — Das alte Gesetz verbot Aron jeden Genuß berauschender Getränke, wenn er das Allerheiligste betreten wollte [1]). Heute aber sieht man die Priester abends wie morgens beim Becher sitzen (M. O. 20701 bis 12). In der Kneipe [2]) hört man ihre Stimme erschallen, die in der Kirche zu versagen scheint (V. C. III. 1607 f; vgl. ib. 1495—98). Die Kneipe ist ihre Kapelle und Kirche, das Faß

---

1) vgl. dasselbe Argument bei Chaucer: D The Somnours Tale v. 1894 ff.

2) Der Besuch der Schenken wird in Chaucer's C. T. Prol. den Bettelmönchen zugeschrieben; vgl. 240 ff.).

ihr Altar (M. O. 20691 ff); sie feiern wieder die heidnischen Orgien des Bachus (V. C. III. 1617 f). So erhebt sich der Laienpriester selten nüchtern vom Tisch und keusch vom Bett (V. C. III. 1605 f).

Unkeuschheit des Laienpriester.

Vom Weine angestachelt, besucht er selbst das Bordell, wo er lange auf den Knien bittet, erhört zu werden (V. C. III. 1609 f, vgl. M. O. 9085—8). Ihm genügt nicht ein Weib; er braucht wie der Hahn gleich ein ganzes Dutzend (V. C. III. 1615 f) [1]. Sie beflecken die ganze Welt mit ihrer Lüsternheit; wo sie jedoch die Frömmigkeit antreffen, machen sie selbst ein frommes Gesicht (V. C. III. 1593 f; vgl. M. O. 21289—94). Denn wie der Tauchervogel längere Zeit unter dem Wasser sich versteckt hält, so verbergen sie ihre sinnlichen Gelüste, um ihnen im geheimen zu fröhnen (V. C. III. 1587—90) [2]. Während der Mund die Messe liest, weilt der Gedanke bei seiner Geliebten (M. O. 20681—8). Der alte heidnische Ritus ist für sie wieder modern geworden, und das Gesetz Christi abgeschafft: sie verehren wieder die alten Götter (V. C. III. 1619 ff). Sie opfern Venus und Bachus, bis völlige Trunkenheit sie hindert, den Verpflichtungen gegen den lebendigen Gott durch Messen und Psalmen nachzukommen (M. O. 20694—700; vgl. ib. 8151 f).

Der „Friedenskuß der Kirche“.

Wie das Feuer alles zerstört, so richtet das Beispiel priesterlicher Unzucht die Laienwelt zu Grunde (V. C. III. 1623—26; vgl. M. O. 9200 ff, 9258 ff, 9652 ff, 20629 ff). Die Priester tragen ihre unsittlichen Anschauungen in die Familien hinein. Sie halten es für keine Sünde, vielmehr für ein Recht, Frauen und Mädchen zu küssen. Sie bezeichnen diese erotische Annäherung als den „Friedenskuß der Kirche“ und erblicken darin eine kirchliche Formel priesterlicher Friedensverkündigung. Sie machen so oft von dieser edeln Sitte christlicher Nächstenliebe Gebrauch, daß sich daraus ein Gewohnheitsrecht oder richtiger gesagt ein Naturrecht entwickelt hat, worauf sie sich berufen (V. C. III. 1633—46). Allmählich schwindet jede natürliche Scham (V. C. III. 1631 f). Der Priester umfaßt und küßt die Gattin des anderen innig und andauernd [3], bis diese auf die ungewöhnlich lange

---

1) vgl. Chaucers C. T; B Epilogue to the Nonne Preestes Tale v. 4642 ff.

2) Aus „Aurora“ entnommen (vgl. oben p. 107 Anm. 2).

3) vgl. Chaucer: D. The Somnours Tale 1802 ff.

Umarmung ihres geistlichen Herrn mit schmachtenden Worten aufmerksam zu machen sich erlaubt (V. C. III. 1597 ff). Wer deshalb seine Gattin rein erhalten will, muß vor dem Priester auf der Hut sein. Tauben und Kleriker muß man von einem reinen Hause fernhalten: beide beschmutzen ihre Umgebung (V. C. III. 1601—4 [1]). Die Hand des Priesters aber, die vom Umgang mit dem Weibe befleckt ist, darf nicht das Allerheiligste des Altares berühren; wer den Leib des Herrn trägt und sich mit der Dirne abgibt, den verabscheut Christus (V. C. III. 1771—76). Mußte doch Uzzach, der die Arche mit unreiner Hand berührt hatte, sterben [2]. Das beweist klar, daß derjenige, welcher befleckt zum Altar tritt, die Todesstrafe verdient (V. C. III. 1883—92), da er zum mindesten seinen Gott beleidigt und beschimpft (M. O. 20737—48). Auch die kreisförmige Tonsur soll versinnbildlichen, daß der Priester in jeder Hinsicht rein sein soll; denn Ecken bedeuten nach des Dichters Auslegung Unzüchtigkeit und Schmutz (M. O. 20749 ff).

Der Clerus im Allgemeinen. Das Coelibat.

Die Tonsur ist des Priesters Krone, kraft deren er nach Weisung der heiligen Schrift über seine Gemeinde herrschen soll (M. O. 20755—60; V. C. III. 1909 f; vgl. 2104). Allein der Umstand, daß sich immer wieder an der ausrasierten Stelle ein neuer Haarwuchs zeigt, läßt deutlich erkennen, daß die fleischlichen Gelüste und andere Leidenschaften nicht auf einmal ausgerottet werden können (V. C. III. 1911—4) [3]. Hieran schließt unser Dichter eine allgemein gehaltene, oft durch Verse aus Ovids [4]) Werken bereicherte, moralische Betrachtung über die Erhaltung der priesterlichen Keuschheit, Gedanken, die sich ihm bei der Kritik der mönchischen Unkeuschheit von neuem aufdrängen (vgl. unten). Hier sei als beachtenswert nur die von Gower dabei vertretene, für die orthodoxe Weltanschauung auch heute noch geltende Auffassung hervorgehoben, daß, wenn auch der Mensch oft aus dem gefährlichen Kampf mit der sündigen Welt gestählt hervorgehe, es doch ratsamer sei, der

---

1) vgl. dasselbe von den Mönchen und Mendikanten: M. O. 8761—72, 9145 ff, 21325—30.

2) . . . . quia nocte
Transacta cohitu coniugis usus erat (V. C. III. 1887 f.).
Auch dieser Passus ist aus der „Aurora" entnommen.

3) Aus „Aurora" entlehnt.

4) vgl. Macaulay Vol. I. Notes p. 388 zu 1937 ff.

Gefahr der Versuchung von vornherein auszuweichen (V. C. III. 1933 ff). Der Clerus erkennt und verkündet harte Arbeit und Selbstzucht als die erfolgreichsten Mittel zur Bekämpfung der Wollust. Allein er selbst gibt sich eher der Ruhe und dem Müßiggang hin, als in unermüdlichem Kampfe die sinnliche Lust von sich abzuwehren (C. A. Prol. 470 ff). Ja, der Priester sucht sogar sein unsittliches Verhalten durch allerlei Argumente zu stützen und zu verteidigen. Er behauptet, sich keine größere Einschränkung im Geschlechtsleben auferlegen zu müssen als jeder andere, da er ebenso gut von Fleisch und Blut geschaffen sei (V. C. III. 1729) und ebenfalls sein Glied zur Ausübung der Zeugung erhalten habe (M. O. 20716—19, V. C. III. 1730; vgl. ib. 1431 ff, 1481—84, IV. 571 ff), [1]); deshalb sündige er durch die Uebertretung des Keuschheitsgebotes nicht mehr als der Laie (M. O. 20713—24, V. C. III. 1727—34). Doch solche Entschuldigungen, die er sich selbst vorzutäuschen sucht, beruhen auf falschen Voraussetzungen und können vor der Kritik der Vernunft nicht Stand halten (V. C. III. 1755 f). Der Cleriker ist hierin anders zu beurteilen wie der gewöhnliche Mann (M. O. 20725—8, V. C. III. 1759 ff). Jener ladet zweifellos durch seine Unkeuschheit mehr Schuld auf sich als dieser (M. O. 20735 f, V. C. III. 1749—54, 1757 f, 1769 f); denn jener hat ausdrücklich das Gelübde der Keuschheit auf sich genommen, und jeder ehrliche Mensch muß sein Versprechen halten (M. O. 20730 ff, V. C. III. 1747 f, 1763; vgl. M. O. 17809—20).

Rechtfertigungsversuche der priesterlichen Unzucht durch den Clerus.

Die Verteidigungsversuche des Clerikers beweisen, daß die Wissenschaft in den Händen Unberufener eine große Gefahr in sich schließt. Es ist zwar traurig, wenn der Priester infolge seiner Unwissenheit den Verpflichtungen seines Amtes nicht genügend nachkommen kann (M. O. 20549—54), aber es ist noch bedenklicher, wenn er sein Wissen und seine geistigen Fähigkeiten gegen die Vorschriften Christi und der Kirche verwendet. Hier vertritt der Dichter eine auch noch heute geltende, charakteristische Ansicht katholischer Weltanschauung: nur eine Wissenschaft unter priesterlicher Obhut ist zu empfehlen (M. O. 14803—20, 14827—32). Es ist für den in dieser Frage ganz auf mittelalterlichem Boden stehenden Verfasser bezeichnend, daß er an die Erörterung der Wissenschaft die Besprechung der

Clerus und Wissenschaft.

---

[1]) vgl. Chaucer: D Wife of Bath's Prol. v. v. 27 ff, 115 ff.

Beichte anschließt. Vor leichtfertiger Annahme wissenschaftlicher Ergebnisse muß man nach Ansicht Gowers auf der Hut sein. Diese Forderung darf uns von einem Manne nicht wundern, der, allerdings der allgemeinen Auffassung seiner Zeit folgend, gewisse Diszipline der Wissenschaft als Verführungskünste des Teufels betrachtet (M. O. 14692 ff, 14785 ff). Ueberhaupt gehören alle dogmatischen Fragen dem Gebiet des Glaubens, nicht der wissenschaftlichen Forschung an (M. O. 14634 ff; V. C. II. 465 f. = Carmen super multiplici V(iciorum) P(estilencia) 76 f; V. C. II. 469 f. = V. P. 52 f). Je mehr man deshalb über eine Glaubensfrage nachgrübelt, desto dunkler und undurchsichtiger scheint sie zu werden (M. O. 20241 ff, vgl. V. C. III. 1447 ff). Man soll darum nicht mehr wissen wollen, als notwendig ist (M. O. 14619 ff, 14651 f)[1]. Allzu viel wissen zieht oft verderbliche Folgen nach sich (V. C. II. 461—4). Wie zu viel Süßigkeiten dem Magen nicht zuträglich sind, so kann auch Vielwisserei dem Menschen nachteilig, sogar verderblich werden (M. O. 14623 ff). Gower nimmt in dieser Erörterung öfters auf den heiligen Bernhard Bezug (z. B. M. O. 14623, 14653). Außerdem soll der Cleriker die Wissenschaft nur um ihrer selbst willen betreiben, und um seine Schutzbefohlenen in ihrem Seelenheil zu fördern, nicht etwa aus Ehrsucht oder aus Aussicht auf materiellen Gewinn (M. O. 14653—64, 14668 ff, 14677—80). Auch darf sich der Priester seiner Gelehrsamkeit nicht rühmen, sondern muß demütigen Herzens zu Gott beten, wenn seine Gebete Erhörung finden sollen (M. O. 20561, 20581—92).

Wissenschaft und Glaube.

Schulgelehrsamkeit des Clerus.

Bei der unglücklichen Verquickung von Glauben und Wissen muß sich die Lern- und Lehrmethode naturgemäß in einer mechanischen Paukarbeit erschöpfen. Lehrer und Schüler bearbeiten die Materie — Text und Glossen — nach den ewiggleichen Formeln und nach streng logischen Gesetzen bis zur Bewußtlosigkeit, bis schliesslich jeder lebenswahre Sinn und jedes innere Verständnis für die wissenschaftliche Forschung getötet wird, sodaß der Lehrer den Lehrstuhl mit wirrem Kopf verläßt, und der Schüler dummer von der Schule geht als er hinkam (M. O. 20242 ff, V. C. III. 1437—58.

---

[1]) Disant que Chascun s'en abstient
De plus savoir que luy convient (M. O. 14620 f).

(Ueber die Priesterzöglinge und die Gelehrsamkeit der Bettelmönche vgl. unten).

Macht und Bedeutung des Clerus.

Gower nimmt oft die Gelegenheit wahr, die Bedeutung und die Macht, das Ansehen und die Ehre des Geistlichen hervorzuheben, um ja nicht in den Verdacht einer grundsätzlichen Verurteilung der Priesterkaste, ihrer Einrichtungen und ihrer Herrschaft zu kommen (vgl. V. C. III. 1987 ff). Der gute Priester vermag sich alles untertan zu machen; er schließt und öffnet die Himmelspforte (V. C. III. 2015 f; vgl. ib. 594 f). Kein König kann das, was der geringste Priester vermag (V. C III 1767 f). Jeder Priester, sei er hoch oder niedrig, hat die Kraft, den Leib Christi erstehen zu lassen und zu weihen (V. C. III. 1817—22). Weiter betont der Dichter, daß der Priester das Salz der Erde ist (M. O. 20593 f; V. C. III. 1997) [1]). Dieses aber besitzt zweierlei Eigenschaften: einmal bewahrt es das Fleisch vor schlechtem Geruch und jeder zersetzenden Fäulnis (M. O. 20597 ff, 20607 f). So sollen die Laien durch die Weisheit des wahrhaft-gerechten Priesters vor Ansteckung durch die Sünde bewahrt bleiben (V. C. III. 1998, 2001 f) [2]). Durch diese Eigenschaft bewährt sich der heutige Clerus nicht mehr (M. O. 20617 ff, vgl. V. C. VI. 1259 f); vielmehr steckt er selbst das Volk durch sein schlechtes Beispiel an: es ist für die allgemeine Moral sehr bedenklich, wenn man zusehen muß, wie der Priester tanzt, streitet, schreit und sich im Bordell aufhält (M. O. 20629—40). Die zweite von Gower besprochene Eigenschaft des Salzes besteht darin, daß es den Boden, auf den es fällt, unfruchtbar macht, weshalb der Eroberer auf das eroberte Land Salz streute (M. O. 20608—16). Mit dieser Eigenschaft des Salzes kann das Wirken der entarteten Cleriker verglichen werden; denn sie richten das Land durch ihre Schlechtigkeiten zu Grunde, sodaß nichts gutes mehr darin gedeihen kann. Das Land, auf dem man Unkraut sät, kann kein Getreide tragen (M. O. 20623—28). — Die Priester sind aber auch das Licht der Welt (M. O 20595; V. C. III. 2003). Deshalb wandelt das Volk im Dunkeln, wenn sie ihr Licht nicht leuchten lassen (V. C. III. 2004; vgl. ib. 1073 f, 2141 f; L. S. 17 f). Sie führen jedoch ihre Herde durch ihr schlechtes Beispiel oft einen falschen Weg

---

1) vgl. Chaucer: C. T; D. The Somnours Tale v. 2196.

2) Aus „Aurora“ entnommen.

(L. S 21 f). Wer aber einen Blinden irreführt, der soll nach dem Gesetz verflucht sein (V. C. III. 2005 - 8; vgl M. O. 20401 bis 10, 20425—30) Allerdings sind die Cleriker, wenn sie auch das Licht sind, doch nicht ohne Rauch; denn jeder Mensch ist mit Fehlern behaftet (V. C. III. 1929 f). Die heutige Geistlichkeit aber ist so nichtswürdig, daß ihr Lebenswandel vor der Helle und Klarheit des Tages nicht bestehen kann, sondern die Dunkelheit des Lasters aufsucht (M. O. 20602 ff). So ist der Priester heute der Leuchter ohne Licht und der Pfeiler ohne Fundament (M. O. 20782 ff). — Die Cleriker sind die Fenster der Kirche, durch die das Licht einströmt; denn der geistliche Stand soll die anderen erleuchten (M. O. 20811—32). Die Priester sind die Himmelsleiter, auf der man in das Reich Gottes gelangt; sie sind der heilige Berg, auf dem man den Gipfel der Tugenden erreichen kann (V. C. III. 2009 - 12). Sie sind unser Rat, unser Wegweiser, unsere Gesetzeslehrer und unser Heil (V. C III. 2013 f). Nichts ist deshalb im Priesterstand so gering, daß es nicht seine große Bedeutung hätte (V. C. III. 1849 f); nichts ist im Messe- und Gottesdienst so unbedeutend, daß es nicht geweiht wäre (V. C. III. 1783 f). Der Dichter bespricht die verschiedenen Kleidungsstücke des Geistlichen als Symbole der einzelnen Tugenden, die ein Priester besitzen muß (V. C. III. 1785 - 1814) und sucht die Beziehungen zwischen den Gottesdienstbestimmungen des alten und des neuen Gesetzes nachzuweisen (V. C. III. 1833 - 54) Diese symbolischen Erklärungen und Vergleiche scheinen oft gekünstelt; sie zeigen deutlich das Streben des Dichters, zu moralisieren und bieten für seine Beurteilung des Priesterstandes keine neuen Gesichtspunkte, um so weniger, als Gower gerade für diese Symbolik besonders starke Anleihen bei einer seiner Quellenschriften, bei der „Aurora“ des Peter Riga, gemacht hat [1]).

Ehre und Verantwortlichkeit des Clerus.

Der Priester, der sich vom Laster fernhält, genießt mit Recht große Ehre und hohes Ansehen (V. C. III. 1983 f). Keine Ehrung ist zu groß, daß sie ihm nicht zu Teil werden sollte, falls er die Gesetze seines Standes hält. Einem wirklich-frommen Geistlichen genügt aber die Anerkennung der Welt nicht; er trachtet vor allem nach dem Lob Gottes (V. C. III. 2043—48). Allerdings bringt die Ehre auch Verpflichtungen und Verant-

---

[1]) vgl. Mac. vol. IV. p. XXXII. und seine Anm. p. 387.

wortlichkeit mit sich; beide stehen in einem direkten Verhältnis. Wenn die Lasten des Priesterstandes nicht so schwer und groß wären, würde man ihm auch nicht die Ehre und die Vorrechte zuteil werden lassen, die er tatsächlich genießt (V. C. III. 1765 f). Wir hörten aber bereits, daß jedem Gerechtigkeitsgefühl zum Trotz die Cleriker in allen Verhältnissen des Lebens die Ehre für sich in Anspruch nehmen und den anderen die Lasten aufbürden (vgl. oben p. 103, Anm. 1).

Priestereinsetzung durch die Prälaten.

Wem solche Ehre und äußere Auszeichnung entgegengebracht wird, der muß ein frommer und ehrenhafter Mensch sein (V. C. III. 1827 f; vgl. M. O. 20809 f). Deshalb soll der Prälat bei der Auswahl seiner Priester vorsichtig und gewissenhaft vorgehen (V. C. III. 1657 ff). Der geistliche Vorgesetzte, der unwürdige Laien zur Ausübung eines geistlichen Amtes zuläßt, oder untaugliche Laienpriester nicht entfernt, schädigt die Kirche und verdient scharfen Tadel (V. C. III 1661 f, 1671 f, 1829 f). Die Kirche nimmt blos die für den göttlichen Dienst würdigen Elemente auf, die anderen aber speit sie aus (V. C. III. 1831 f). Denn es ist besser, wenige gute als viele schlechte Priester zu haben (M. O. 20572 ff).

Die Priesterzöglinge.

Bei der großen Verantwortlichkeit und den schweren Lasten des Priesterberufs soll jeder den Eintritt in den Dienst der Kirche wohl überlegen, nach gefaßtem Entschluß aber seine Pflichten gewissenhaft erfüllen (M. O. 20785 ff; V. C. III. 1897 bis 1902) Der Zögling soll deshalb bei seiner Entscheidung für den priesterlichen Beruf ein reiferes Alter erreicht haben. Denn die Jugend gibt oft den Verlockungen des Fleisches nach, und der Stachel der Lust raubt ihr die Ruhe (V. C. III. 1903 bis 8) [1]. Auch von den Priesterzöglingen sind viele berufen, aber wenige auserlesen (V. C. III. 2061 f). Sie sind die Pflanzen der Kirche (V. C. III. 2049 f); eine gute Wurzel bringt auch einen guten Stamm hervor; aus einer schlechten Wurzel entsteht nur etwas schlechtes (V. C. III. 2075 f). Aus einem guten Schössling entwickelt sich ein gesunder und fruchtbarer Baum (M. O. 20797—800). Aus einem verdorbenen Reis aber kann kein fruchtbarer Stamm hervorsprießen (V. C. III. 2071 f). Aus einem verdorbenen Kinde wird auch gewöhnlich ein verkommener Mensch; so aus einem sittenlosen Zögling ein unwürdiger Priester

---

[1]) Aus „Aurora“ entlehnt.

(M. O. 20827 ff). Wer gut anfängt, darf auf ein gutes Ende hoffen; wer schlecht beginnt, endet auch schlecht (M. O. 20793 bis 6; V. C. III. 2056, vgl. M. O. 16117 ff). Wer in der Jugend sich mit Schlechtigkeiten abgibt, wird im Alter kaum davon ablassen (M. O. 20830 ff, V. C. III. 2074, vgl. M. O. 5575—80); deshalb muß der Zögling Herz und Körper in seiner Jugend prüfen, ob er auch keusch leben kann (M. O. 20785—92). Wer in der Jugend züchtig und tugendhaft war und aus Liebe zur Sache, nicht in Aussicht auf ein einträgliches Einkommen in den Priesterstand eintritt, der wird ein gottgefälliger Priester werden (M. O. 20801—8). Wer in seinen Studien die innere Befriedigung findet und seinen Geist auf Höheres richtet, der ist ein wirklicher Diener Gottes (V. C. III. 2059 f).

Früher traten die Zöglinge aus innerer Ueberzeugung in den geistlichen Stand ein. Sie verachteten das Getriebe der Welt und trachteten nach Höherem; Ehrgeiz und Erwerbsucht konnten sie nicht anfechten; sie studierten die heiligen Schriften mit Eifer und beschäftigten sich mit dem Studium der Moral. Sie verzichteten auf die Ehre, am königlichen Hof in Dienst zu stehen nicht weniger als auf die Verehrung des Volkes [1]. Weder äußerer Glanz noch der Genuß des Weines, noch die Liebe des Weibes konnten sie in Versuchung führen (V. C. III. 2117—34) Heute sieht man aber die Priesterzöglinge nicht die Tugend, sondern das Laster studieren (M. O. 20821—6, V. C. III 2063 f, 2135, 2139 f) [1]. Der junge Cleriker ist allzu oft ein eitler, dem Trunke und dem Liebesgenuß ergebener Schwärmer (V. C. III. 2069 f). Heute studiert kaum einer aus Liebe zur Sache; die Mehrheit begnügt sich mit der äußeren Form (V. C. III. 2065 bis 8; vgl. C. A. V. 1872 f). Die meisten widmen sich hauptsächlich aus drei Gründen dem priesterlichen Beruf: Einmal suchen sie sich der Geißel der weltlichen Gerichtsbarkeit zu entziehen; dann wollen sie keine schwere Arbeit verrichten, sondern der Ruhe pflegen und sind schließlich darauf bedacht, sich dadurch eine gesicherte Lebensstellung zu schaffen, die ihnen ein behagliches Unterkommen bietet: darin besteht ihre

---

[1]) Hii neque serviciis optabant regis inesse
Nec foris in plebe nomen habere Rabi (V. C. III. 2129 f.).
vgl. auch Chaucer: D. Somnours Tale v. 2187 f.

[1]) Dasselbe wird von dem die Hochschule besuchenden Pfarrer gesagt; vgl. oben p. 115.

ganze Frömmigkeit; das ist der Grund, weshalb sie die Schule besuchen (V. C. III. 2105 f; vgl. auch ib. 1417 ff, 1449 f). Sie behaupten zwar, dort die Schriften zum Lobe Gottes zu studieren, in Wirklichkeit geschieht dies aus Ehrgeiz (V. C. III. 2137 f). Wenn der Name eines Geistlichen einmal bekannt wird, ist ihm der Genuß einer fetten Pfründe sicher. Dann kann er das Studium ganz aufgeben und sich eines beschaulichen Daseins erfreuen. So tritt er in den Priesterstand und beschäftigt sich mit der heiligen Wissenschaft, um materielle Vorteile zu erlangen (V. C. III. 2095—2116).

Mönche mit Besitz.

Auch seiner Kritik der Mönche hat Gower die Bemerkung vorausgeschickt, daß er nur die Stimme des Volkes sein wolle [1]), die lediglich die schlechten Elemente des Mönchtums tadeln, die guten aber um so mehr loben werde. Die Forschung hat jedoch festgestellt, daß er nicht nur aus der Stimmung seiner Gegenwart schöpft, sondern auch litterarische Quellen benutzt hat, namentlich *Alexander Neckam's* Schrift „*De vita monachorum*". [2])

Allgemeine Kritik der Mönche.

Die Zahl der Mönche ist zwar sehr groß; jedoch es gibt nur wenige, welche sich noch nach den alten Regeln richten und ihr Herz nicht an die Vergänglichkeit der Welt hängen (M. O. 21 118 ff, V. C. IV. 299 f). Die meisten fühlen sich bei ihrem Besitz wohl und kümmern sich dabei um keine Ordensregeln (V. C. IV. 21 f). Ein Feld ohne Korn, ein Haupt ohne Haare bietet einen unschönen Anblick; [3]) aber Mönche in der Kutte ohne Befolgung der Ordensgesetze sind eine noch trostlosere Erscheinung (ib. 311—4). Ob sie dem Jakobiner-, Karmeliter- oder Minoritenorden angehören, sie alle machen ihrem Stande keine Ehre (M. O. 21759—62). Sie sind Vertreter aller Laster, der Verleumdung, des Neides und des Ungehorsams und geben um weltlicher Freuden willen die alte Ordensstrenge auf (M. O. 21076 ff, V. C. IV. 125 f, 235 f, 355 f). So ist das Licht, das einst im Kloster leuchtete, verlöscht, und Dunkelheit herrscht heute

1) Est nihil ex sensu proprio, quod scribo, set ora
Que mihi vox populi contulit, illa loquar (V. C. IV. 19 f.).
Diese wie eine Entschuldigung klingende Behauptung ist fast jeder Kritik vorausgestellt.

2) vgl. Mac. vol. IV. p. XXXIII. und seine Anm. p. 390 f. Nebenbei benutzte der Verfasser das „Pantheon" von Gottfried von Viterbo und die Dichtungen Ovid's.

3) Aus Ovid: Ars Am. III., 249.

(L. S. 13 ff). Der Dichter stellt dann ganz in der stereotypen Formel mittelalterlicher Allegorie den Tugenden der Vergangenheit die Laster der Gegenwart gegenüber: die Geduld ist aus dem Kloster verschwunden (M. O. 21 139, V. C. IV. 327); die Unzufriedenheit herrscht dort, sodaß der Friede keine Pflegstätte mehr findet (V. C. IV. 328). Jene hat sich mit der Verleumdung zum Verderben des Ordens verbunden (M. O. 21 112 ff). Der Neid hat das Mitleid erschlagen, und der Haß die Einigkeit aus dem Kloster verjagt; beide treiben heute ihr Wesen ungehindert (M. O. 21 134—38, V. C. IV. 332, 339 f). Die Keuschheit ist verschwunden, und die Ueppigkeit ihr gefolgt, welche die Klöster zu Grunde richtet; die Enthaltsamkeit ist der Unzucht gewichen (M. O. 21 145 ff, V. C. IV. 329 ff). Die Genußsucht hat sich eingestellt und die frühere Mäßigkeit vertrieben (M. O. 21 148 ff, V. C. IV. 342). Die Hinterlist hat die Treue verdrängt (V. C. IV. 342); die Heuchelei hat sich mit der Verstellung verbunden, so daß der Betrug große Macht besitzt (V. C. IV. 333 f). Der Gehorsam ist verschwunden, und der Stolz an seine Stelle getreten (M. O. 21 140 f; V. C. IV. 339 f); der Geiz verwahrt den Geldschatz und bevormundet die Freigebigkeit des Almosens (M. O. 21 176 ff, V. C. IV. 339 f). Das Laster ist zum Abt [1]) gewählt worden, der den Schlemmer und den Müßiggänger zu seinen Kaplänen gemacht hat (M. O. 21 169—73). Das Gewissen aber, das einst das Kloster vor Unrecht bewahrte, hat sich daraus zurückgezogen (M. O. 21 179 f). Die Ordensregeln des heiligen Bernhard haben ihre Geltung verloren (V. C. IV. 337 f; vgl. M. O. 7930 ff), und „Benedict" ist von „Maledict" aus dem Kloster verstoßen worden (V. C. IV. 341; vgl. ib. 243 f., VI. 1257 f, M. O. 16 123—26). [2]) Die Welt beherrscht das ganze Klosterwesen (V. C. IV. 346). Nur die äußere Form hält dessen Inhaltslosigkeit verborgen (ib. 344).

Verweichlichung des Mönchslebens.

Früher führten die Mönche ein hartes Leben und töteten so ihre sinnlichen Gelüste ab (M. O. 20 857—61, vgl. ib. 18 037 bis 72, 18 253—76). Es wäre Pflicht des Mönches, häufig zu fasten, einfach zu essen, rauhe Kleidung zu tragen, den Durst mit Wasser zu löschen, kurze Zeit zu schlafen und sich in jeder

---

1) vgl. V. C. IV. 343 f, wo die Verweichlichung denselben Titel führt. Alle diese allegorischen Gestalten läßt Gower als männliche Wesen auftreten.

2) vgl. Chaucer's C. T. Prol. 173 ff.

Weise zu kasteien (V. C. IV. 499, 501 f). Heute trachtet jedoch jeder danach, sich den Unannehmlichkeiten der strengen Ordensregeln zu entziehen (M. O. 20861 f, 21080 ff; V. C. IV. 24) und sich einem angenehmen, ruhigen Leben hinzugeben (V. C. IV. 23, vgl. 355). Heute wollen sie keinen Hunger mehr leiden und den Durst löschen sie mit Wein (ib. 25). Der Mönch sollte sich stets wissenschaftlich betätigen, beten und arbeiten; denn die Trägheit und die Langeweile bergen viele Gefahren in sich (V. C. IV. 485—90, vgl. V. C. III. 1959 ff, M. O. 14595—99). Allein einem gesättigten Bauch will die angestrengte, geistige Arbeit nicht zusagen (V. C. IV. 71 f) [1]). Früher verlangten die Mönche nicht einmal ein Heubündel unter ihr müdes Haupt; das Laub des Waldes bot ihnen eine Lagerstätte (ib. 109—12). Heute sehnen sie sich nach reichlichem Weingenuß und den langen Schmausereien nach Ruhe (ib. 33, 144) und suchen ihr weiches Lager auf, das die sinnliche Lust wachruft (ib. 497; vgl. M. O. 5308), und von dem sie sich trotz des langen Schlafes (ib. 163 f, vgl. M. O. 5309) nur ungern und träge erheben (ib. 27, 81 f; vgl. M. O. 14131—6). Der Wald war das Haus der alten Mönche (ib. 111), die Höhlen ihre Wohnungen (M. O. 21109 f, vgl. V. C. IV. 83). Heute bewohnen sie große Säle wie Könige (M. O. 21115 ff.) und besitzen Prachtbauten aus Marmor (V. C. IV. 84). Früher bedeckten sie ihren nackten Körper mit Tierfellen (ib. 91) oder trugen ein Büßergewand aus grobem Zeug (M. O. 21112) oder aus Ziegenhaaren (V. C. IV. 93 f); heute hüllen sie sich in weiche Wolle ein (V. C. IV. 92, M. O. 5312—16) oder in kostspielige Pelzmäntel, um sich vor Kälte zu schützen (M. O. 20866 ff, V. C. IV. 26) oder um ihr äußeres Auftreten würdiger zu gestalten (M. O. 20995—21000). Denn der Mönch will der Welt gefallen; deshalb verschmäht er seine einfache Mönchskutte und zeigt sich lieber in einem mit Pelz ausgefütterten Gewand, dessen Kapuze er noch mit kostbarem Schmuck versieht (M. O. 21013—24) [2]).

Genußsucht und Schlemmerei der Mönche.

Früher herrschte die Mäßigkeit und Enthaltsamkeit unter den Klosterbrüdern (M. O. 21127); sie nährten sich von Kräutern (M. O. 21113 f. V. C. IV. 93, 111), oder von der Frucht der Haselstaude und Eiche; diese und andere Gebirgsfrüchte sam-

---

1) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 184 ff.
2) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 193 ff.

melten und verzehrten sie ohne würzige Zutaten. Durch diese Nahrung wurden sie kräftig und ausdauernd und waren dabei zufrieden (V. C. IV. 113—20). Es gab weder eine dampfende Küche noch einen Koch, der die Speisen auftrug (ib. 85 f); denn gekochtes Essen und Fleischgerichte waren ihnen unbekannt (V. C. IV. 87 f)[1]. Heute herrscht die Genußsucht im Kloster (M. O. 20863, 20893 f, vgl. ib. 7921). Hunger und Durst zehren nicht mehr an dem gutgenährten Wanst (M. O. 20864 f). Die Mönche haben ihre *regula*, d. h. ihre Mönchsregel um die Vorsilbe gekürzt, sodaß *gula*, d. h. die Schlemmerei für sie übriggeblieben ist (V. C. IV. 127 f). Sie verlangen nach allen Genüssen des Lebens (M. O. 21117). Ein Koch kocht, brät und schmort für sie, er zerreibt, zerrührt, läßt gefrieren und verdünnt; er überwacht und inspiziert alles (V. C. IV. 69 f; vgl. M. O. 7951 f). Früher waren die Mönche mit Fischgerichten zufrieden; heute hacken oder zerstoßen sie das Fleisch in einem Mörser zu einem Brei und behaupten, daß man diese Speise nicht mehr als Fleisch bezeichnen könne; so will der Mönch Gott täuschen und wird doch selbst getäuscht (M. O. 20869—76). Zartes Weißbrot, Wein und Fleischspeisen sind etwas alltägliches geworden (V. C. IV. 67 f). Sie haben Feldhühner und anderes Geflügel in Menge zu ihrer Verfügung[2]; um das Zahlen brauchen sie sich nicht zu kümmern (M. O. 20893—8). Was Meer, Land und Luft hervorbringt, gerät zwischen die Zähne des Mönches[3].

Wie die See alle Flüsse der Erde in sich aufnimmt[4] und dennoch stets den Rachen öffnet, wie der Strudel alle fremden Gewässer verschlingt und nie genug bekommen kann, wie das Feuer mit wilder Gier alles erfaßt[5], so verschlingt der

---

1) Der Dichter vertritt hier öfters den Standpunkt der strengen Askese — wie überall in seiner Kritik der Mönche, um den Unterschied von einst und jetzt stark hervortreten zu lassen. In Wirklichkeit scheint er aber auch hierin den Anschauungen der goldenen Mitte gehuldigt zu haben. Wenigstens spricht er sich M. O. 1155 ff, 16321 ff, 16333 ff, 16393 ff gegen das übertriebene Fasten und die unsinnigen Kasteiungen aus, von denen der innere Mensch meistens doch keinen Nutzen hat. Vielleicht dürfen wir in diesen Versen eine Verurteilung der zur Zeit des schwarzen Todes herumziehenden Flagellantenscharen vermuten.

2) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 206.

3) vgl. oben p. 110 Anm. 2.

4) vgl. Ovid Met. VIII. 835.

5) vgl. Ovid Met. VIII. 837 ff.

Mönch in seiner unersättlichen Genußsucht alle Speisen mit gierigem Munde (V. C. IV. 147—54). Er lebt wie ein Rabe oder wie ein Hund, der mit Heißhunger alles hinabwürgt, ohne ein Stückchen für seinen Nachbar übrigzulassen (M. O. 20886 bis 92). Beim Essen muß unbedingte Ruhe herrschen, damit niemand in dieser wichtigen Arbeit gestört oder aufgehalten werde (ib. 131 f). Er läßt lieber sein Seelenheil im Stich als eine einzige Mahlzeit (M. O. 20877—80). Bei dem ersten Glockenschlag eilt er zu Tisch und läßt darauf kein Brotkrümmchen zurück; desto langsamer erhebt er sich in der Morgenstunde zur Frühmesse (V. C. IV. 79—82). Der Mund macht dem Bauche ein um so größeres Vergnügen, je mehr Speisen er ihm zuführt (ib. 53—6): Hand, Mund, Nase, alles dient nur dem Bauche (M. O. 7935—8). Was der Mönch tatsächlich verehren sollte, darum kümmert er sich nicht; für ihn ist der Bauch sein Glück, sein Leben, sein Heil (V. C. IV. 77 f, 144, vgl. 65 f, 155 f). Unter diesen Umständen kommt dem Mönch die lange Kutte zugute, die den dicken Bauch vor den indiskreten Blicken Uneingeweihter schützt (V. C. IV. 141 f) [1]).

Trinkgelage der Mönche.

Früher stillten die Mönche ihren Durst mit dem Wasser einer Quelle (M. O. 21113, V. C. IV. 93). Heute steht ihnen köstlicher Wein in Mengen zur Verfügung (V. C. IV. 25, 67). Auf der Wanderschaft begleitet den Mönch seine mit Wein gefüllte Flasche (M. O. 20181—5), und bei Tisch leert er verschiedene Krüge (M. O. 20899, V. C. IV. 30) und betet so für seinen König, den Gründer der Abtei (M. O. 20900 f). Der *modus* (die Vorschrift) ist für den Mönch heute gleichbedeutend mit *modius* (das Maß), aus dem er ungeheure Mengen Wein durch die Kehle jagt [2]). Vor dem Trinken setzt er sich, damit sein Fuß nicht unter dem schwerem Körpergewicht versagen möchte (V. C. IV. 133 f). Wenn er von Wein vollgepumpt ist, kann ihn niemand von seinem einmal eingenommenen Platz bringen (V. C. IV. 157 f). Auch wetten die Mönche oft untereinander, daß beim Vor- und Nachtrinken kein Rest im Becher bleibt (ib. 137 f). Nach dem übermäßigen Weingenuß klingt seine Stimme im Chor rauh (V. C. IV. 28). Ueberhaupt machen sich infolge der Völlerei verschiedene üble Folgen bemerkbar; einmal verprasst er das

---

1) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. v. 198—202, 205.

2) Et modus a modio largissima vina bibendo
Dicitur in monacho, qui varat absque modo (V. C. IV. 129 f).

Gut seines Klosters und richtet sich selbst zu Grunde (V. C. IV. 61 ff). Dann tritt nach dem übermäßigen Weingenuß eine völlige Erschlaffung, Müdigkeit und Trägheit ein, die ihn sobald als möglich sein Lager aufsuchen läßt (V. C. IV. 33 f, 144, 163 f).

Das Keuschheitsgelübde der Mönche.

Besonders das mönchische Keuschheitsgelübde verträgt sich mit diesen Trinkgelagen schlecht. Brennt das Feuer des Weins, so ist auch das der Liebe entfacht (V. C. IV. 35 f, 165 f, vgl. C. A. Prol. 473 ff). Deshalb ist es um die Befolgung jenes Gebotes schlecht bestellt (M. O. 21 145 f; V. C. IV. 123 f, 329; vgl. auch M. O. 8641 f, 9089 ff, 9121—38). Früher dagegen hielten es die Klosterbrüder gewissenhaft (V. C. IV. 120). Fleischliche Lust stellte sich nicht ein, um sie zu Schlechtigkeiten zu verführen (V. C. IV. 90, 100, 106), und keine sündige Liebe erschwerte ihr Gewissen (ib. 104). Kein Weib wurde von ihnen verführt (M. O. 21 121). Denn der Mönch, der sich der sinnlichen Lust hingibt, wird alle Verpflichtungen gegen seinen Orden vernachlässigen (M. O. 9121—9, vgl. V. C. IV. 433). Für seine Schilderung der Gefahren, die dem Mönch von dem bei Gower als Verführerin erscheinenden Weibe drohen, hat der Dichter längere Stellen aus Alexander Neckam's Schrift entlehnt [1]). Seine selbständigen Bemerkungen über dieses Thema sind aber für das Weib ebenso wenig schmeichelhaft wie Neckam's Ausführungen. Gower bezeichnet u. a. das Weib als die alte Schlange, die einst das Paradies entweihte und nun auch das noch heiligere Kloster zu entehren sucht (V. C. IV. 455 f). Wie eine Wölfin umschleicht sie den Lagerplatz der Herde; oft verfolgt sie nur ein Lamm (ib. 449) [2]), oft stellt sie mehreren nach, und die Herde nimmt Schaden, wenn der Hirte lässig ist (ib. 447—52) [3]). Infolge seines unerlaubten Verkehrs mit dem Weibe hat der Mönch oft Söhne, die er vor der Welt als seine Neffen bezeichnet und für die er sich Hab und Gut erwirbt (M. O. 21 052 ff; V. C. IV. 259 f). [4]) Besonders den Klosterbeamten stehen reiche Mittel für ihre Liebeszwecke zur Verfügung, wenn sie die Klosterabgaben eintreiben und dabei ihrem Abte keine ehrliche Abrechnung vorlegen (M. O. 9133—8).

---

1) vgl. Mac. vol. IV. Anm. zu v. v. 395—490.

2) vgl. Ovid, Fasti II., 85.

3) vgl. Ovid, Ars. Am. III., 419.

4) vgl. auch M. O. 20344 ff, 21 334 ff, 8761 ff, 9154 ff; V. C. III. 1549 ff. IV. 849—52.

Das Armutsgelübde der Mönche.

Die Mönche der früheren Zeit verlangten nur das für den täglichen Unterhalt erforderliche (V. C. IV. 219 f). Gold und Silber, die ihrer Frömmigkeit und Rechtschaffenheit hätten Abbruch tun können, waren ihnen unbekannt (ib. 97 f). Der Orden verfügte über keinen Besitz. Die Gründer verkauften den Altarschmuck und speisten von dem Erlös die Armen; denn die Güter der Kirche gehören den Besitzlosen (ib. 225—30), ein Gedanke, dem wir schon öfters bei Gower begegneten. Heute aber haben die Mönche an allem Ueberfluß; sie sind mit allen Gütern der Welt versehen und trachten danach, stets noch mehr Geld aufzuhäufen (M. O. 20841—4). Dieser gegenwärtige Zustand widerstrebt jedoch der Vernunft; man kann nicht zugleich Bettler und Besitzer sein (V. C. IV. 221 f) [1]. Die Mönche haben einen unersättlichen Hunger nach allem; nichts kann sie zufrieden stellen (ib. 223 f). So lange sie von jemandem etwas erhoffen, verehren sie ihn über alle Maßen; bald jedoch sind seine Wohltaten vergessen (ib. 218 f). [2] Die Mönche behaupten zwar, daß alles Gemeingut sei, und der Einzelne keinen Besitz habe; dies ist jedoch nur zum Teil richtig (M O. 20965—8, V. C. IV. 275 f). Mehr als der Besitz ist der Wunsch unter den Mönchen allgemein, daß jeder Einzelne sich Besitz erwerben dürfe (V. C. IV. 233 f), was aber vollständig gegen die alte Ordensregel verstößt (M. O. 21037 f). Mit welchem Recht also erheben die Mönche Anspruch auf persönlichen Besitz (V. C. IV. 251)? Mit welchem Recht verlangen sie etwas, da sie doch auf alles Weltliche verzichtet haben (ib. 247)? Und doch erwerben sie sich tatsächlich persönliches Vermögen; denn der Mönch nimmt z. B. für die Totenwache Geld an (ib. 252 ff). So scharrt mancher Mönch für seinen persönlichen Gebrauch große Geldsummen zusammen, die er zuweilen wie ein Kaufmann durch Handel erwirbt (M. O 21039—42, 21052 ff). Die Möglichkeit, sich Privatvermögen zu erwerben ist besonders den Beamten des Klosters geboten (V. C. IV. 255 f). So be-

---

1) Denegat hoc ratio, quod homo possessor uterque
Et mendicus erit, ordo nec illud habet.

2) Diese theoretischen Ausführungen des Dichters stehen in einem gewissen Gegensatz zu seiner den Orden gegenüber befolgten Praxis: Wir wissen daß er bereits zu Lebzeiten und später in seinem Testament die Kirche, insbesondere die Abtei von St. Mary Overey, mit großen Schenkungen bedacht hat.

ansprucht oft der Verwalter für sich allein soviel wie sieben andere (M. O. 20969—73) und hundert müssen darunter leiden, daß zwei oder drei sich an den Klostergütern gütlich tun (V. C. IV. 273 f). Diese bestehlen Scheune und Speicher, deren Inhalt für den Allgemeingebrauch bestimmt ist, zum Nachteil ihrer Brüder; solche Erwerbsart ist aber nicht besser als Diebstahl (M. O. 20973, V. C. IV. 267—74; vgl. M. O. 9133—8). Mit ihren Privatmitteln halten sich die Mönche abgerichtete Falken und Habichte, schöne Hunde und Pferde, sodaß ihnen nur noch die Frau fehlt (vgl. M. O. 21039—48).[1]) Andere bereichern damit, wie bereits betont, noch zu Lebzeiten ihre natürlichen Söhne und Töchter, da sie doch nicht von diesen beerbt werden können (M. O. 21055—8, V. C. IV. 257 f; vgl. ib. 264, M. O. 9136 f). Vor der Oeffentlichkeit geben sie an, ihr Vermögen Gott geopfert zu haben (V. C. IV. 266). So zeigt sich die Freigebigkeit, so offenbart sich das Mitgefühl des Mönches (M. O. 21059 f, V. C. IV. 262—6).[2])

Der Neid unter den Mönchen.

Einst war der Neid im Kloster nicht zu finden (M. O. 21121; V. C. IV. 95), sondern Einigkeit und Geduld wohnten darin (M. O. 21128 f). Der Mönch, der vom Neidteufel geplagt ist, kann auf kein Verdienst vor Gott Anspruch erheben (M. O. 21087 ff). Dennoch wohnt der Neid schon lange in dem Herzen des Mönches und wird auch darin bleiben (M. O. 20926 ff). Der heilige Macarius erzählt, daß er den Teufel aus seinem Kloster kommen sah, wohin dieser den Samen des Neides gebracht und in die Kapuze der Mönche geblasen hatte (M. O. 20905 bis 13, vgl. ib. 12565 ff). Von da kam er ins Herz, wo er sich tief einwurzelte. Seitdem lebten die Klosterbrüder statt in Einigkeit stets im Streit, den der Neid hervorrief (M. O. 20913—20, vgl. ib. 20902 ff, 20921 ff; V. C. IV. 211 f). Jeder Mönch freut sich über das Mißgeschick und den Sturz seines Mitbruders (M. O. 3196 ff), den herbeizuführen bisweilen auch die Verleumdung noch ein übriges tut (M. O. 2737—41). Von rücksichtslosem Egoismus erfüllt, beneidet er alle, die er nicht erreichen kann (V. C. IV. 197 f). Dies zeigt sich oft deutlich bei den Wahlen ihres Vorstehers (M. O. 3085—96). Allerdings tritt der Neid nicht immer sichtbar hervor. Der Mönch verbirgt ihn

---

[1]) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. v. 165 ff, 178, 189 ff, 203, 207.

[2]) Ueber den unermeßlichen Besitz der Klöster vgl. z. B. Green I. p. 481.

tief in seinem Herzen, und der Mund verrät das Versteck nicht. Umso mehr arbeitet er im Innersten, das ein geheimes Gemurmel nie zur Ruhe kommen läßt; ein offenes, ehrliches Wort kommt selten aus mönchischer Brust (V. C. IV. 169 f, 183 ff). Auch suchen die Mönche ihre Umgebung über ihre inneren Empfindungen hinwegzutäuschen. Alles machen sie in Gemeinschaft und scheinbar ungetrübter Harmonie; alle halten sich streng an die Aeußerlichkeiten; die Stimme singt froh im Chor, aber das Herz ist von neidischen Gedanken gequält (V. C. 199 ff; vgl. M. O. 21 159—68). Zwar verbietet der Orden seinen Brüdern den Wortstreit (V. C. IV. 181); aber im Innern bekämpfen sie sich, als ob sie sich mit dem Schwert töten wollten (V. C. IV. 182, vgl. 178, 180). So mordet der rachsüchtige Sinn des Mönches denjenigen, welchen sein Arm nicht niederstrecken kann (ib. 186). Man muß sich deshalb hüten, bei ihnen sich eine Zufluchts- und Heimstätte zu erküren; denn man findet bei ihnen selten Offenherzigkeit und Treue (ib. 215 f). [1])

Stolz der Mönche.

Auch Stolz und Hochmut waren früher im Kloster nicht zu finden (M. O. 21 123). Das Büßergewand sollte ein äußeres Zeichen für die Einfachheit, Demut und Herzensreinheit des Besitzers sein (M. O. 20989—94). Heute aber beherrscht der Stolz trotz ihrer einfachen Kutte alle Mönche (V. C. IV. 303 f; vgl. M. O. 2491 ff). Das alte Ordensgesetz forderte die Weltflucht (M. O. 20941 f, V. C IV. 315), und die Mönche behaupten auch, dieser Regel nachzukommen; aber gerade indem sie die Welt scheinbar fliehen, erreichen sie ihren Zweck, überall geachtet und verehrt zu werden (M. O. 20 943 f, 20951 f; V. C. IV. 316). Sie entschließen sich zur Kutte, um schneller zu Macht und Ansehen zu gelangen, die die Welt ihnen versagt hatte (M. O. 20 944—7, V. C. IV. 309 f, 315 f, 319 f). Sobald sie aber in einen Orden eingetreten sind, haben sie schnell ihre niedere Herkunft vergessen (V. C. IV. 320, vgl. 57), und bald ist ihnen selbst der Name Mönch nicht mehr gut genug (M. O. 21 028 ff). Sie beanspruchen jetzt den Titel und die Ehre eines Herren (M. O. 20949 f). Sie sind nicht mehr zufrieden mit der Anrede *dompnus,*

---

[1]) Der Dichter scheint jedoch diese Ermahnung selbst nicht beherzigt zu haben; denn in späteren Jahren befand sich seine Wohnung in der Priory of St. Mary Overey, wo auch seine — jedenfalls zweite — Verheiratung mit Agnes Groundolf stattfand; vgl. Mac. Vol. IV. Einleitung p. XVII.

sondern glauben, daß ihnen die weltliche Bezeichnung *dominus* zukommt (V. C. IV. 323); ja, der Mönch will zuweilen mehr gelten als der Prior selbst (ib. 318). Er verachtet seine Kutte (M. O. 21 016, 21 019) und kleidet sich in kostbare, mit Pelz ausgefütterte Mäntel (M. O, 20 999 f, 21 016 ff), die er noch mit allerlei Silberschmuck verschönert (M. O. 21 020—4) [1].

Herkunft der Mönche.

Zu einem solchen Gebahren hat der Mönch nicht die geringste Veranlassung. Denn selten treten wie früher Edelleute in den Orden ein. Die Mönche von heute gehören meist den unteren Schichten des Volkes an (M. O. 20 948, 21 031—3; V. C. IV. 57, 317, 321). Vorher war der Mönch ein armer Bauernsohn, seine Mutter Hirtin und sein Vater Knecht. Der Orden allein könnte sie adeln; er könnte sie zu gesinnungstüchtigen, edlen Männern machen. Wo aber der Adel beider Arten fehlt, ist es schlecht bestellt (V. C. IV. 239—42).

Die Heuchelei der Mönche. Aeußere Form, innerer Wert.

Der Mönch will zwei Herren dienen. Dabei muß er den einen auf Kosten des anderen bevorzugen (V. C. IV. 13 f); er kann nicht beiden gerecht werden. Entweder gibt er die Welt auf, oder er lebt mit ihr und für sie (V. C. 42, vgl. 11 f), ebenfalls einer jener von Gower immer wieder angeführten Gedanken. Es ist besser, kein Gelübde auf sich zu nehmen, als es nachträglich zu brechen (ib. 207). Dieser Zwei-Herren-Dienst muß schlechterdings zur Heuchelei verleiten. So verbirgt der Mönch seine wahre Natur hinter dem frommen Ordenskleid (ib. 15 f); so bedeckt er die Liebe zur Welt mit dem Mantel der Religion (ib. 308). Er trägt zwar die Mönchskutte als Zeichen der Duldsamkeit, Demut und Einfachheit; aber aus seinem ganzen Wesen spricht Neid, Zorn und Stolz (M. O. 20 998 ff, V. C. IV. 303 f; vgl. C. A. I. 612—15). Der Tracht nach ist der Klosterbruder Mönch; in seinem Denken und Handeln ein Weltkind; nur die Kutte unterscheidet ihn von der profanen Welt (V. C. IV. 49, 52). Jedoch sein Büßergewand nützt ihm nichts, wenn er selbst ein Wolf im Schafsfell ist (V. C. IV. 43 f, vgl. M. O. 1099 ff, 21 090 f; C. A. I. 604 f). Das Kleid allein macht den Mönch nicht fromm (M. O. 21 085 f, 21 105 ff), und sein Kloster ihn nicht heilig (M. O. 21 097 f, vgl. V. C. III. 1297). Ebenso ist die Tonsur nur ein äußeres Zeichen der Weihe und ist für die Beurteilung des inneren Menschen nicht von Belang (M. O. 21 094 ff, V. C. IV. 43).

[1]) vgl. oben p. 131 und ib. Anm. 2.

Das Gelübde des Gehorsams; Stellung des Priors zu den Mönchen.

Während die alten Klosterbrüder alles ohne Murren ertrugen (M. O. 21 125, V. C. IV. 94, vgl. M. O. 18 270 ff), beherzigen die heutigen Mönche das Gelübde des Gehorsams keineswegs immer, sondern lassen sich manchmal zum Ungehorsam gegen ihren Prior hinreißen (M. O. 2020 ff). Der Mönch sollte sich diesem mit demütigem Sinn unterwerfen; denn seine höchste Tugend ist der Gehorsam seinen Vorgesetzten gegenüber. Das Büßerkleid und die ursprünglich sich erniedrigende Stellung sollen ihm keine Sorge machen; denn wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden (V. C. IV. 515—24). Wenn auch der Mönch allen Befehlen des Priors Folge leisten muß, so soll dieser seinerseits gegen seine Mitbrüder in seinen Anforderungen bescheiden sein. Er darf den jungen Schultern nicht zu viel zutrauen. Ein ungeeigneter Klostervorsteher gibt oft selbst zu berechtigten Klagen der Mönche Grund (V. C. IV. 533—40). Der Dichter kann sich nicht versagen, in moralisierendem Ton noch eine Reihe guter Ermahnungen an die Mönche zu richten, die alle die bereits besprochenen Laster berühren und nichts neues zur Beurteilung der Klosterinsassen bringen (vgl. V. C. IV. 389 - 430, 467—514, 540 6) [1]).

Der Mönch außerhalb des Klosters. Die Klosterbeamten.

Wie der Fisch sich im Wasser aufhalten muß, so soll der Mönch im Kloster bleiben und dort nach den Ordensgesetzen leben (M. O. 20 845 - 51, V. C. IV. 277 f, 281 f) [2]). Wie das Meer nur die toten Fische ans Land spült, so speit das Kloster nur die schlechten Mönche aus (V. C. IV. 279 f). Ein Fisch, der ans Land will, verleugnet seine natürlichen Daseinsbedingungen und muß eher als ein Monstrum denn als Fisch gelten (ib. 283 ff). Ebenso verliert der Mönch, der sich vom Kloster entfernt, ein Anrecht auf den Namen eines Mönches, vielmehr muß er als Abtrünniger bezeichnet werden (M. O. 20 979 ff, V. C. IV. 287 bis 90). Ein solcher Mönch ist wieder ein Kind der Welt geworden (M. O. 20 977 f). Auch ist der, welcher draußen herumschweift, viel mehr der Gefahr ausgesetzt, sich gegen die Ordensgesetze zu vergehen (V. C. IV. 297 f). Ein Mönch, der als Haushofmeister oder Verwalter in fremde Dienste tritt, entäußert sich der

---

1) Hierin zeigt sich der Dichter — wie immer in seinen allgemein gehaltenen Betrachtungen — besonders abhängig von seiner Quelle, von Neckam's „De vita monachorum“ (vgl. v. v. 395, 397, 401, 403 f, 405—90).

2) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 179 f; vgl. Klaeber, Das Bild bei Ch., p. 30.

klösterlichen Lebensformen; er reitet durch das ganze Land, gibt viel Geld aus, nimmt für sich das Korn, während er anderen das Stroh läßt, übervorteilt seine Mitmenschen und wird so im Dienste seines Herrn ein Betrüger (M. O. 20953—64). Schon der heilige Bernhard bezeichnet einen Beamten in der Mönchskutte als eine traurige Erscheinung (M. O. 20974 ff). Der Herrendienst und das Geld können die Gott verpfändete Treue nicht aufwiegen (ib. 20982—8) und nicht für den Verlust des göttlichen Lohnes entschädigen (ib. 20852—6; V. C. IV. 291—6).

Die Stiftsherren.

Wie die Mönche, so sind auch die Stiftsherren zu beurteilen (M. O. 21157 f, V. C. IV. 357—52). Sie machen ihrem Namen *canonici* keine Ehre (V. C IV. 359 f). Denn auch sie richten sich nicht nach den alten Ordensgesetzen; vielmehr haben sie ihre früheren, strengen Lebensregeln durch entsprechende Glossen gemildert (V. C. IV. 353—6, vgl. ib. 125 f, 235 f). Auch sie glauben damit genug zu tun, daß sie an den Formen festhalten; der Inhalt ist ihnen gleichgültig. So hat sich auch bei ihnen die Heuchelei eingestellt (M. O. 21159 ff, V. C. IV. 357 f). Sie achten auf strenges Einhalten der gemeinsamen Gebetsstunden und sind dabei doch vom Neidteufel geplagt (M. O. 21162—8, vgl. V. C. IV. 199—202). In den Augen des Volkes wollen sie gerne als fromm gelten, obgleich sie sich meistens an keine Ordensbestimmungen halten (V. C. IV. 361 f). Nach außen tragen sie ein weißes Ordenskleid — die Augustiner Stiftsherren sind damit gemeint — aber diese äußere Sauberkeit verdeckt nur die Unreinheit der Seele; außen sind sie weiß und innen schwarz, wie ihre Handlungen beweisen (V. C. IV. 363—6).

Die Bettelmönche. Die guten u. schlechten Elemente. Unparteilichkeit des Dichters.

Nachdem Gower sein Urteil über die Bettelmönche, wie üblich, als das allgemeine der Welt bezeichnet hat (M. O. 21181 bis 6, V. C. IV. 692, 710), hebt er das Vorhandensein guter Elemente ausdrücklich hervor (V. C. IV. 681—6) und verwahrt sich entschieden gegen das Unrecht, für die Schuld der schlechten Bettelmönche die Allgemeinheit verantwortlich zu machen (V. C. IV. 679 f; vgl. M. O. 21266, Fußnote). Der Dichter will die Schuld des Judas dem Petrus nicht zur Last legen; jeder möge seinen ihm zukommenden Teil tragen (V. C. IV. 697 f, 1111). Jeder soll nach seinen Verdiensten eingeschätzt werden (V. C. IV. 689 f). Der Tadel der Schlechten darf das Lob der Guten nicht beeinträchtigen; im Gegenteil, das Licht leuchtet erst recht

in der Finsternis (V. C. IV. 1109 f). Nur denjenigen, die um weltlicher Vorteile und um Aeußerlichkeiten willen in den Orden treten, gelten des Dichters tadelnde Worte (ib. 701—10); ihnen will er den richtigen Weg weisen (ib. 691 f, 695 f). Wie der Hirte die Schafe von den Böcken, so soll der Orden die Gerechten von den Ungerechten scheiden (V. C. IV. 693 f). Die Kirche müßte dafür Sorge tragen, die schlechten Elemente schadlos zu machen; denn sie hat sehr unter diesen zu leiden. Ein guter Landmann reißt das Unkraut aus, damit es nicht weiterwuchere (ib. 932–6) [1]. An Stelle der Hagar, der Mutter der abtrünnigen Bettelmönche, möge die treue Sarah treten; die wahre Kirche solle die augenblicklich herrschende Irrlehre der Synagoge verdrängen (ib. 1099 f) [2]. Nachdem der Dichter durch die einleitende Bemerkung über die notwendige Scheidung der Guten und Bösen seine Unparteilichkeit betont hat, geht er mit den Bettelmönchen im allgemeinen um so strenger ins Gericht.

Allgemeine Kritik der Bettelmönche.

Die Bettelmönche unterscheiden sich in ihrer Kleidung, aber in ihrer moralischen Minderwertigkeit sind sie alle gleich (V. C. IV. 1183 f). Die Tätigkeit der Bettelorden war anfangs sehr anerkennenswert, [3] und ihre Gründer waren fromme Männer (ib. 699 f). Allein sie haben deren Lehre verleugnet und leben nach ihren eigenen Grundsätzen (M. O. 21 679 f; vgl. 21 530 ff). Die Orden des heiligen Bernhard und des Benedict haben sie für wertlos erklärt (V. C. IV. 1209) und alle Tugenden des hl. Franziskus in Laster verwandelt (ib. 1055 f). Franziskus verachtete die Welt; sie aber lieben und verehren diese, und die Welt verehrt sie (M. O 21 190 ff; 21 526 ff; V. C. IV. 745 f). Sie haben die frühere Strenge der Ordensregeln aufgegeben, und von den alten Tugenden ist nicht mehr viel geblieben (M. O. 21 530 ff, 21 569 f; V. C. IV. 712, 955 f, 1009, 1185–8). So ist der „Orden" in „Unordnung" geraten, und seine Mitglieder können kaum in die gesetzlichen Schranken zurückgewiesen werden (M. O. 21 457 ff). Die Bettelmönche sind heute Vertreter des Teufels (V. C. IV. 1019 f, 1024), der ihnen alles untertänig macht (ib. 795). Denn nur drei Herren kann der Mensch dienen: Gott, dem Staat

---

1) Dieser Vergleich ist der „Aurora" entlehnt (vergl. Mac. vol. IV. Anm. S. 393).

2) Ebenfalls der „Aurora" entnommen.

3) Streng genommen steht diese principielle Anerkennung im Gegensatz zu V. C. IV. 889 ff (vgl. unten).

oder dem Teufel. Die Bettelmönche kümmern sich weder um Gott, noch leisten sie dem Staat nützliche Dienste (V. C. IV. 1021 ff, vgl. M. O. 21 621 f, V. C. IV. 941—4 u. unten); sie haben sich vielmehr der Herrschaft des Teufels unterworfen (V. C. IV. 1024). Sie sind Kinder der Welt, obgleich sie behaupten, daß sie die wahren Nachfolger Christi seien (M. O. 21 187 ff). Ihre heutigen Orden gleichen demjenigen des Burnellus [1]) (V. C. IV. 1189 f, 1207 ff; vgl. ib. I. 201). Dieser neue Orden vertritt hauptsächlich zwei Grundsätze. Der erste lautet: Tue was du willst; wenn du Handel treiben willst, spiele den Kaufmann; wenn die fleischlichen Gelüste rege werden, befriedige sie; denn das ist das gute Recht des Bettelmönches. Das zweite Prinzip läßt sich in die Worte fassen: Halte dich von allem, was deinem Körper nicht angenehm ist, fern. Die Seele ist keiner Beachtung wert; der Körper dagegen muß sein Vergnügen haben; gehe deshalb den Weg, der dir behagt (V. C. IV. 1189—1206). [2]) Die Bettelmönche jedoch, die solchen Grundsätzen huldigen, haben kein Recht, sich auf Franziskus und seine großen Taten zu berufen. Das Ansehen des ruhmreichen Vaters geht nicht auf einen schlechten Sohn über; nur die eigenen Taten kommen bei dessen Beurteilung in Betracht (M. O. 21 517—25, V. C. IV. 971 ff).

Zahl und Verbreitung der Bettelmönche.

Früher war die Zahl der Bettelmönche nicht so ungeheuer groß; es waren wenige, aber sie waren fromm (M. O. 21 565 ff). Heute jedoch sind sie zahlreich wie die Eicheln eines weitgeästeten Eichbaumes; ihr Strom ergießt sich über das Land, wie der von Regen und Schnee angeschwollene Sturzbach (V. C. IV. 951—5, vgl. 711). [3]) Es gibt aber nur dem Namen nach viele, in Wirklichkeit jedoch wenige (ib. 784). Sie leben zerstreut wie die Juden; auch sie haben keinen festen Wohnsitz, sie wechseln beständig und kommen überall hin (ib. 1113 ff). Die Pflanze leidet unter einem zu häufigen Wechsel ihres Bodens.

---

[1]) Burnellus, eine Figur aus dem „Speculum Stultorum" hatte alle vorhandenen Orden für nicht zweckentsprechend und zeitgemäß erklärt und deshalb eine neue Kongregation gegründet, wobei er von jedem Orden die diesem zugestandene Erleichterung der strengen Ordensregeln nahm; vgl. Mac. Vol. IV. p. 393, Anm. zu 1189 ff. u. Chaucers C. T.; B. The Nonne Preestes Tales v. 4502.

[2]) vgl. zu der Schilderung dieses „neuen" Ordens auch Chaucers C. T. Prol. v. v. 173 ff, 184 ff.

[3]) vgl. Ovid, Fasti II, 219 f; vgl. auch Chaucers C. T.; D Tale of the Wyf of Bathe v. 865 ff.

Das ist beim Bettelmönch nicht der Fall (ib. 1125 ff). Dieser durchwandert die ganze Erde und durchkreuzt Meer und Länder; alles durchforscht er (ib. 1033 ff, 1117, 1124). Wie der heilige Geist, so ist auch er überall (ib. 835). Selbst die Himmelspforten sind ihm vielleicht nicht verschlossen (ib. 1123).

Macht und Einfluss der Bettelmönche.

Wo der Bettelmönch sich hinwendet, dient und folgt ihm die Welt und stellt ihm alles zur Verfügung. Was er einmal erfaßt hat, läßt er nicht wieder los. Mit der Welt schließt er Freundschaft, welche auf gegenseitiger Interessen- und Geistesgemeinschaft basiert (V. C. IV. 1125 – 36, vgl. M. O. 21 346, V. C. IV. 723 f, 745 f, 963 f). Durch Schmeichelei und Heuchelei üben die Bettelmönche überall einen gewaltigen Einfluß aus. Jeder Herr, jede vornehme Dame steht zu ihnen in freundschaftlichen Beziehungen [1]). An Höfen sind sie bekannte Persönlichkeiten und in den Städten gern gesehene Gäste (M. O. 21 337—44). Es gibt keinen König und keinen Fürsten, der sie nicht als Beichtvater gewählt hatte (V. C. IV. 729 f, vgl. M. O. 21 345). So beherrschen sie die Großen der Welt (V. C. IV. 731) [2]). Selbst den Papst haben die Bettelmönche in der Hand; er gewährt ihnen manche Vorrechte und Erleichterungen der Ordensregeln. Sie setzen ihm so lange mit Bitten und erheuchelten Gründen zu, bis er seine Einwilligung erteilt (V. C. IV. 725 f, vgl. 919) [3]). Was ihnen versagt wird, erlauben sie sich eigenmächtig (ib 727 f). Wenn sie gar eine Rolle in der Wissenschaft spielen, dann steht ihnen alles offen: kein Kabinet bleibt ihnen verschlossen (ib. 823 f); keine Wand, keine Tür kann ihnen Widerstand leisten; das Ungangbare ist

---

1) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 215 ff.

2) Es wäre darauf aufmerksam zu machen, daß der Beichtvater Richards II. ebenfalls ein Bettelmönch, der Dominikaner Thomas Rushook, war, der den Haß und auch wohl den Neid des Landes sich zugezogen hatte. Der Dichter teilt dieses ungünstige Urteil des Volkes in C. T., wo er mit Befriedigung die Flucht des Bettelmönches berichtet (C. T. I. 111—20). Er sagt von ihm, daß er den König zu Schlechtigkeiten verleitet habe; er sei „innen und außen" schwarz gewesen. Außerdem erzählt Gower, daß eine Anzahl Bettelmönche, die als müßige Statisten nur noch die Sittenlosigkeit am Hof vergrößerten, aus dem Hofdienst vertrieben wurden (C. T. I. 188—203); vergl. jedoch Mac. Anm. S. 408, dem kein weiteres Zeugnis für eine solche Vertreibung der Mönche bekannt ist.

3) vgl. dazu Mac. vol. IV. p. 391 Anm. zu 723 f.

ihnen gangbar (ib. 1031 f, vgl. 831 f). Es ist kein Haus, in dem sie nicht ihren Platz beanspruchen (ib. 1118). Weil sich die Curie mit ihnen solidarisch erklärt, tritt bei ihrer Ankunft selbst die Autorität des Bischofs in den Hintergrund (ib. 829 f, vgl. 961). Nicht wie Schüler Christi, vielmehr wie Götter treten sie auf (ib. 733). Die gegen sie gerichteten, königlichen und bischöflichen Erlässe nützen nichts (ib. 961, vgl. 830); das bürgerliche Gesetz hat keine Macht über sie (M. O. 21 463 f, V. C. IV. 960) [1]. Es ist niemand, der sie in die Schranken zurückweisen könnte (M. O. 21 462; V. C. IV. 962), und die heilige Kirche will ihre Privilegien nicht antasten (M. O. 21 465 bis 8). Es ist dies auch nicht zu verwundern, da sie selbst auf die Besetzung des heiligen Stuhles Einfluß zu gewinnen suchen, ja selbst darauf Anspruch erheben (M. O 21 445 ff) [2]. Die Mendikanten sind Spione, welche die Kirche in ihrem Ansehen herabwürdigen und auch für den Staat keinen Wert besitzen (M. O. 21 619 – 22; vgl. V. C. IV. 950, 1021 f, 1027). Der Bettelmönch verändert seine Farbe wie ein Chamäleon, dem er in jeder Hinsicht gleicht (V. C. IV. 825 – 8): bald ist er Beichtvater, bald Arzt, bald Vermittler [3] (ib. 833); als solcher schließt und löst er Freundschaften und Ehen [4] (M. O. 21 385 ff, V. C. IV 1037—42). Bald hat er Glück, bald Mißerfolg; überall jedoch hat er die Hand im Spiel und führt so im Jahre eine Menge Betrügereien und Schlechtigkeiten aus (M. O. 21 392 – 96; V. C. IV. 834, 1025 ff). Meistens setzt er infolge seiner geistigen Ueberlegenheit und seiner angelernten Kniffe seine schlechten

---

1) La loy commune n' ad poer
Car ils ne sont pas seculier (M. O. 21 463 f)
u. Hos Dauid affirmat hominum nec inesse labore
Nec posite legis vlla flagella pati
Regia iura nihil aut presulis acta valebunt,
Excessus fratrum quo moderare queant (V. C. IV. 959 ff).

2) So waren Innocenz V. (1276 †) und Benedict XI. (1304 †) Dominicaner, während Nicolaus IV. (1288—92) dem Franziskanerorden angehörte. Dieser Orden stellte sogar im Jahre 1329 in der Person des Nicolaus V. einen Gegenpapst auf gegen Johann XXII., der im letzten Armutsstreit die Partei der Dominicaner ergriffen hatte (vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon; Art. Franzisk.-Orden p. 1681 und Dominicus p. 1940.

3) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 258.

4) ib. 212 f.

Absichten überall durch (V. C. IV. 1029 f). Denn er ist mit allen Hunden gehetzt und mit allen Schlichen vertraut; er stiftet andere zum Streit auf, stachelt den Zorn an und nährt die Mißgunst und den Neid (V. C. IV. 1035—8). Unter Umständen steht er dem Versucher bei und rät, die Schamhaftigkeit zu verletzen und die Ehe zu brechen (V. C. IV. 1041 f). Er stört die friedlichen Verhältnisse, schürt den Klassenkampf und untergräbt das gegenseitige Vertrauen zwischen Herr und Untergebenen (ib. 1039 f) [1]. Er bietet seine Dienste zum Verkauf an, und oft kann man auch die Beobachtung machen, daß man sich um seine Bekanntschaft bemüht (M. O. 21 637—48). Man kann sich in der Tat auf ihn verlassen, wenn er anderen Schaden zufügen soll, muß aber trotz des gebotenen Vorteils vor ihm auf der Hut sein (V. C. IV. 1045 f). Wer sich mit Bettelmönchen einläßt, wird es später bitter zu bereuen haben (M. O. 21599 f, 21623 f, 21640 f, 21 646). Das mußte selbst der Kaiser erfahren, als sie ihm das vergiftete Abendmahl verabreichten. Wer aber eine so hohe Stelle anzugreifen wagt, der wird auch andere nicht in Frieden lassen (M. O. 21 449 ff) [2].

Stolz, Ehrgeiz und Eifersucht der Bettelmönche, insbesondere in Gelehrtenkreisen.

Daß diese Machtfülle Stolz und Ehrgeiz hervorruft, ist nicht zu verwundern. Duldsamkeit und gegenseitige Liebe bildeten die Grundlage der früheren Orden. Heute lebt die Ehrsucht und der Haß, der Sohn der Hölle, unter ihnen; von Friedfertigkeit und Toleranz wollen sie nichts wissen (V. C. IV. 1101—4). Vor allem möchten die Bettelmönche auf den Lehrstühlen der Universität die erste Rolle spielen (V. C. IV. 947 f). Allein ihre Wissenschaft ist die falsche Lehre der Synagoge, deren überladene Bücherweisheit ihnen zum Verderben gereicht (ib. 1093 bis 6). Sie sind keine wahren Brüder, keine wirklich treuen Bürger der Kirche Christi, sondern Kinder der treulosen Hagar (ib. 1091 f, 1097 ff). Der Forschungstrieb und der Ehrgeiz haschen darnach, sich Verdienste zuschreiben zu können und

---

1) Vincula disrumpit pacis, socialis amoris
Federa perturbat dissociatque fidem (V. C. IV. 1039 f).
Der Dichter weist hier auf die Rolle der Bettelmönche im Bauernaufstand hin; die von Dorf zu Dorf ziehenden und predigenden Bettelmönche schürten den Haß der unteren Volksschichten, aus denen sie stammten; vgl. Green I. p. 474, 488.

2) Gower spielt hier auf die über den Tod des Kaisers Heinrich VII. im Jahre 1313 in Umlauf gesetzten Gerüchte an, wonach er vergiftet worden sein soll; vgl. Mac. vol. I. p. 446, Anm. zu 21 449.

erregen dadurch Uneinigkeit und Unruhe im Lande. So verbreiten die Bettelmönche Irrlehren, nähren den Zweifel und erschüttern den alten Glauben des Volkes, das vor solchen falschen Lehren Ohr und Herz hüten muß (V. C. IV. 1085 – 90, vgl. M. O. 21589 ff). Ueberhaupt werden sie in ihrer Behandlung wissenschaftlich-theologischer Fragen lediglich von Ehrsucht und Aussicht auf Gewinn geleitet (ib. 1081—4). Solche Beweggründe, Wissenschaft zu treiben, sind aber zu verwerfen (M. O. 14659—64).[1] Die Bettelmönche nehmen sich kein Beispiel an Christus, der trotz seiner göttlichen Erhabenheit demütig blieb (M. O. 21 493 f, V. C. IV. 809 ff). Kaum haben sie sich mit dem Studium der Logik etwas befaßt, dann beanspruchen sie den Titel „Magister"[2] und trachten nach einer Ehrenstellung, um dann an gar keine Ordensregel mehr gebunden zu sein (M. O. 21 495—9, V. C. IV. 813 – 6; vgl. ib. III. 2095 – 116). Dann will der Bettelmönch nicht mehr den gemeinsamen Schlaf- und Speisesaal benutzen, sondern verlangt ein besonderes Zimmer, wo er sich nach seinem Geschmack die Zeit vertreiben kann; denn er dünkt sich jetzt etwas besseres als seine Mitbrüder (M. O. 21500—4, V. C. IV. 817 f). So herrscht unter dem Deckmantel der Theologie Stolz und Eigendünkel (V. C. IV. 821).

Kirchliche Bauten der Bettelmönche.

Die Bettelmönche sind bestrebt, ihrer Macht auch äußeren Ausdruck zu verleihen. Stolz erheben sich ihre Kirchen über alle anderen; sie fügen Stein auf Stein und versehen die Gebäude mit wunderbarer Holzschnitzerei (ib. 1143 f). Sie bauen Klöster mit herrlichen Gewölben und Gotteshäuser mit stolzen Glockentürmen (M. O. 21 403 f, 21 411 ff). Jeder Klosterbau ist ein wahres Labyrinth mit tausend Gemächern, Flügeltüren, Säulengängen, Fenstern, von unzähligen, marmornen Pfeilern gestützten Vorhöfen, mit breiter Front und dicken Mauern und mit Gemälden und anderen Kunstgegenständen geschmückt (V. C. IV. 1145 bis 50)[3]. Kapitel- und Schlafsäle reihen sich an Speise- und Krankenzimmer

---

1) Gower streift hier kurz die vielen theologischen Streitigkeiten innerhalb der Bettelorden; vgl. z. B. hierüber Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Art. Franziskanerorden p. 1657 ff, Dominicus p. 1940.

2) vgl. Chaucers C. T. D. The Somnours Tale v. 2185 f.

3) Bei dieser übertriebenen Schilderung hat sich Gower an Neckam angelehnt; vgl. Mac. Notes zu V. C. p. 323 v. 1145 ff.

(M. O. 21433 ff). Jede einzelne Klosterzelle ist mit Skulpturen versehen (V. C. IV. 1151 f), und besonders die schönen Gemächer der Prioren sind künstlerisch ausgestattet (M. O. 21436 ff). Ueberall sind heilige Figuren angebracht, welche dem Volke die Frömmigkeit der Insassen versinnbildlichen sollen (V. C. IV. 1153 f, 1157 f).[1] Für solche kostspieligen formprunkenden Kunstbestrebungen der kunstsinnigen Mönche zeigt unser philiströs-ernste Dichter des praktischen Englands wenig Verständnis:

> Multis sed quedam virtutes esse videntur
> Qui nihil virtutis nec bonitatis habent
> Ista dabunt vocem, sed erunt deformia mente,
> Multaque dum fiunt, absque salute placent (V. C. IV. 1137—40; vgl. C. A. I. 614 f).

Dies alles dient doch lediglich einem äußeren, weltlichen Zwecke (ib. 1159 f, vgl. 923 f). Auch ist bei näherer Betrachtung jedes dieser frommen Gotteshäuser das Resultat mönchischer Schlechtigkeit (M. O. 21419 f). Denn durch die Schmeichelei und Heuchelei der Bettelmönche werden die für solche kostspieligen Prachtbauten nötigen Geldsummen beschafft (M. O. 21409 ff, 21433 ff). Der Heuchler wie der Schmeichler und Ehebrecher trägt sein Scherflein dazu bei: der Schmeichler legt den Untergrund; der Beichtvater,[2] der seinen Zoll von der vornehmen Welt wie von der Dirne erhebt, liefert das Mauerwerk; der bettelmönchische Vermittler kommt für die Kosten der Glas- und Eisenlieferungen auf; der Ehebrecher bezahlt den Zimmermann, und der Heuchler bestreitet die Ausgaben für die Deckung des Hauses (M. 21421—32). So kommen die Bettelmönche zu ihren Kapitel-, Speise- und Schlafsälen und den übrigen herrlichen Räumlichkeiten (M. O. 21433 ff), zu Klöstern und Kirchen, wie sie ihnen keine Curie errichten würde (M. O. 21400 ff; V. C. IV. 779), zu Bauten, wie sie mächtiger kein König besitzt (V. C. IV. 1163 f). Diese sind deshalb auch der Aufenthaltsort aller Laster, die sich hier gewissermaßen ein Stelldichein gegeben haben (M. O. 21439—44).

Heuchelei u. Falschheit der Bettelmönche.

Unter dem Schein der Tugendhaftigkeit führen die Bettelmönche die Taten des Lasters aus (V. C. IV. 1051). So geben

[1]) Gower berührt hier die unvergängliche, künstlerische Tätigkeit besonders der italienischen Bettelmönche des 13. und 14. Jahrhunderts.

[2]) vgl. dazu Chaucers D. The Somnours Tale v. 2099 ff.

sie vor, durch ihre Bauten und ihre Kunst Christum zu verherrlichen, sind aber dabei mehr auf ihre eigene Verherrlichung bedacht (V. C. IV. 1155 f; vgl. ib. 1141 f). Sie schreiten vor der Oeffentlichkeit in der ärmlichen Mönchskutte einher, während in ihren Gemächern der Luxus sich ausbreitet (V. C. IV. 1165 f). Den Stolz im Herzen, spielen sie sich als Jünger der Demut auf, die sie nicht besitzen (ib. 1053 f). Sie zeigen sich in ihrem Büßergewand, um von der Menge gelobt und verehrt zu werden. Jedoch unter dem einfachen Kleid der Erniedrigung liegt der Reichtum verborgen (C. A. I. 613 f); unter der rauhen Wolle ist das zarte Linnen versteckt (V. C. IV. 1047). Ihre Kisten sind gefüllt, wenn auch ihre Mönchskutte ärmlich aussieht (ib. 789). Wenn sie den Papst bitten, gewisse religiöse Zeremonien vornehmen zu dürfen, so verlangt der Mund nach Seelsorge, das Herz aber nach Geld, das sie sich auf alle mögliche Art zu erwerben verstehen (ib. 919 ff, vgl. 793 f). So scheinen sie arm, ohne Armut (ib. 791). Ihre Hand ist schnell bereit, um salbungsvoll den Segen zu spenden, nicht aber, um ein Beispiel wirklicher Wohltätigkeit zu geben (M. O. 21 585 f, C. A I. 620). So sind sie gut ohne Güte (V. C. IV. 792). Sie gehen mit ehrbarem und demütigem Gesicht einher, um ihre Schlechtigkeiten dahinter verbergen und ihre Betrügereien ungestört ausführen zu können: die harmlose Miene verdeckt das arglistige Herz (M. O. 21231, V. C. IV. 1043 f, 1048, 1057 f; C. A. I. 619 ff). So sind sie heilig ohne Christus (V. C. IV. 791). Obgleich sie für ihren Bauch leben (M. O. 21 582 f, V. C. IV. 1168), obgleich sie alle Schandtaten ausführen und verderbliche Lehren verbreiten, führen sie doch immer tugendhafte Worte im Munde (M. O. 21 583 f, 21 591 f; V. C. IV. 1035, 1139, vgl. M. O. 21 233 ff). Die schönen heuchlerischen Reden haben, wie ihr ganzes äußere Auftreten, nur den Zweck, die Oeffentlichkeit über ihre wahre Gesinnung hinwegzutäuschen (M. O. 21 235 f, V. C. IV. 975 f, C. A. I. 681). Nach einer alten Weissagung soll ein falscher Prophet die Welt heimsuchen [1]). Diesem falschen Propheten gleichen die Bettetmönche (M. O. 21 360 f). Sie sind scheinbar harmlos

---

[1]) Q'un fals Prophete a nous vendra
Q'ad nom Pseudo le decevant (M. O. 21626 f), vgl. V. C. IV. 788: Pseudo prophetat ibi ..., u. C. A. V. 1879: of that thei hieren Pseudo telle; vgl. auch Wycliffs Tractatus de Pseudo Freris, Flügel, Anglia XXIV. p. 464 Anm. 2.

wie ein Kind; aber wer ihr arglistiges Herz durchschaut, bemerkt den Wolf unter dem Schafsfell (M. O. 21628 f, 21632—6; V. C. IV. 798; vgl. M. O. 1099—104, C. A. I. 604 f, V. C. IV. 1120). Diese falschen und lügnerischen Propheten bieten sich zum Verkauf an (M. O. 21637 ff). Diese elenden Heuchler lassen es sich am Tisch ihres Gönners wohl schmecken, sinnen aber dabei auf Verrat und Schelmerei (M. O. 21613 ff). Keiner tadelt des anderen Betrügereien; jeder sucht vielmehr seinen Mitbruder noch durch seine List und Tücke zu überbieten. So steckt einer den anderen an (V. C. IV. 802 ff, 1036).

Heuchelei und Sophismus auf den Lehrstühlen.

Besonders bei den Bettelmönchen auf der Schule herrscht die hohle Phrase und die Wortfechterei, wodurch viel Unheil angerichtet wird (V. C. IV. 1079 ff). Es gibt viele unter ihnen, die mit gewaltigem Pathos und poetischer Ausschmückung treffliche Worte verkünden und dem Ohr zu schmeicheln verstehen, ohne die Taten folgen zu lassen. [1]) Eine solche Ausdrucksweise ist bei den Dichtern angebracht, diejenige des Glaubens jedoch ist einfach und schlicht. Eine doppelzüngige, sophistische Sprache wird von Gott verachtet (V. C. IV. 1065—74); denn unter dem Honig der wohlgewählten, glatten Worte liegt das Gift verborgen (ib. 1075 f; vgl. 1049; vgl. auch oben p. 145 f).

Der Bettelmönch als Beichtvater.

Auch als Prediger und Beichtvater führt der Bettelmönch oft eine doppelzüngige Sprache. Wenn er dem Volk predigt (M. O. 21349 ff, vgl. 21241 ff), dann verdammt er im Münster vor der breiten Oeffentlichkeit die Sünden (M. O. 21353 ff, V. C. IV. 753 f, C. A. I. 616). Im Privatzimmer jedoch, nach einem üppigen Mahl, sucht er die Vergehen der reichen Herren und der vornehmen Damen, deren Beichtvater er ist (M. O. 21277 ff, V. C. IV. 863), auf alle Weise zu entschuldigen (M. O. 21356 bis 60, V. C. 755 f, vgl. M. O. 1393—8). Er, der vorher seine Stimme gewaltig gegen die Schlechtigkeit der Welt erhob, sucht jetzt die Schuld durch Milderungs- und Entschuldigungsgründe abzuschwächen (V. C. IV. 757 f). So verleitet der Bettelmönch durch seine Nachsichtigkeit eher zur Sünde, als daß er sie bekämpft (M. O. 21248, 21269 ff, vgl. 1402 ff; V. C. IV. 759). Diese Praxis erfordert schon sein Selbsterhaltungstrieb: er weiß ja, daß seine Existenz als Beichtvater von den Sünden seiner Beichtkinder abhängt; je weniger Sünden, desto geringer seine

[1]) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 210 f.

Einnahmen; deshalb handelt er gleichsam mit ihnen (M. O. 21 272 ff, V. C. IV. 760 ff). Hosea [1]) weissagt von Leuten, die sich von den Sünden anderer nähren. Diese Prophezeiung trifft auf die Bettelmönche zu (M. O. 21 397—400, V. C. IV. 767—72). Denn die Sünde der Wohlhabenden versieht sie mit allem reichlich, sodaß sie sich keinen Lebensgenuß zu versagen brauchen und mehr besitzen als jene, die im Schweiße ihres Angesichtes den Acker bebauen (M. O. 21 212 - 6, 21 400 ff, V. C. IV. 773 - 6). So bringen sie auch die Mittel zu ihren Prachtbauten auf (vgl. oben p. 147).

Der bettelmönchische Beichtvater und die Frau.

Als Beichtvater einer vornehmen Dame zeigt sich der Bettelmönch stets von der liebenswürdigen Seite. Er hört zwar die Beichte mit allem äußerlichen Ernst an (M. O. 21 249 f, 21 253 ff, 21 277 ff), allein er legt keinen großen Wert darauf und zeigt sich äußerst nachsichtig (M. O. 21 251 f, 21 256—62, 21 280 ff). Er behauptet, daß man der Jugend und der angeborenen, moralischen Schwäche einer jungen Frau manches nachsehen müsse (M. O. 21 265—8). Er erteilt ihr ohne weiteres die Absolution und sieht von kirchlichen Strafen ab (M. O. 21 251 f, 21 256 ff, 21 261 f, 21 271, 21 282, 21 286 f), vorausgesetzt, daß dementsprechende Gegendienste zu erhoffen sind. Diese werden ihm durch die Börse (M. O. 21 245 f, 21 261, 21 263 ff, 21 283 bis 8; vgl. V. C. IV. 751 f, 760) [2]) oder durch die Einwilligung des verliebten Beichtkindes in seine unsittlichen Anträge zuteil (M. O. 21 295 ff). Mit Vorliebe legt er deshalb die Besuche seines jungen, verheirateten Beichtkindes in die Zeit der Abwesenheit des Gatten; das ist der geeignete Augenblick, an das Bett seines Beichtkindes heranzutreten (M. O. 21 253, V. C. IV. 836 bis 9). Dann singt er das Lob der Venus und verrichtet deren Gottesdienst (V. C. IV. 855 f). Oder er nimmt sein Beichtkind als Schwester in seinen Orden auf und umarmt sie zur Bekräftigung, um auf diese Weise zum Ziel zu gelangen (M. O. 21 319—24). Er besucht stets wieder die junge Frau auf ihrem Lager, nachdem es einmal ohne Entdeckung abgelaufen ist (M. O. 21 311 f, V. C. IV. 839 f). So raubt er die Rechte des Anderen und wird zum Ehebrecher (V. C. IV. 837 f, vgl. 436). Seine Frömmigkeit ersetzt den physischen Fehler

---

1) vgl. Hosea IV. 8.
2) vgl. Chaucers C. T. Prol. 221—32.

des Ehegatten vollkommen (V. C. IV. 842 f). Unermüdlich ist jener auf die Vermehrung der Familie des Anderen bedacht (ib. 844), der Eine schlägt auf den Busch und der Andere fängt den Vogel, der Eine sät und der Andere erntet (ib. 845 ff). Der Gatte freut sich oft in seiner Einfalt über die Geburt eines Sohnes, der ihn von „Haut und Haaren" nichts angeht (M. O. 21334 ff, vgl. 9154 ff. V. C. IV. 851 f). [1]) So zeigt sich das mildtätige Herz des Bettelmönches; er nimmt anderen die Arbeit ab. Er sorgt nicht nur für die Seele, sondern noch viel mehr im Schweiße seines Angesichtes für den Leib seines Beichtkindes (V. C. IV. 859 ff, vergl. M. O. 20353 ff, V. C. III. 1537, M. O. 21059 f, V. C. IV., 863 ff). Er opfert sich förmlich für die Gattin anderer auf und gibt sich und all seine Habe hin (V. C. IV. 869 f). Denn wenn er auch seinen Unterhalt zu Fuß erbettelt, bei seiner Dame setzt er sich aufs hohe Roß und zeigt sich als Cavalier (M. O. 9139—44). So verläßt er sein Beichtkind oft schuldbeladener als er es antrifft (M. O. 21307—10, V. C. IV. 867 f). Besonders stellt er jungen und hübschen Weibern nach (M. O. 21331 ff, vgl. ib. 9148—53). Doch ist er in seinem Verkehr mit Frauen sehr vorsichtig und schlau. Ist der Gatte zu Hause, dann redet er salbungsvoll und ehrbar und singt heilige Lieder (M. O. 21313—18, V. C. IV. 853 f); kommt er in ein Haus, in dem die Tugend wohnt, dann preist er die Keuschheit und lobt die Enthaltsamkeit (M. O. 21289—94). Deshalb soll jeder Liebhaber und Gatte, der sein Weib rein erhalten will auf der Hut sein; denn es gibt eine Unmenge solcher Bettelmönche, so daß man sich ihrer kaum erwehren kann (M. O. 21325—30, vgl. 8761—72, 9145 ff). Wenn die Biene einmal gestochen hat, verliert sie den Stachel; sie sucht dann nicht mehr die Blumen des Feldes auf, sondern bleibt in ihrer Zelle. So müßte es dem ehebrecherischen Bettelmönch ergehen, damit er nicht stets von neuem Frauen und Mädchen verführen kann; dann wäre eine große Gefahr beseitigt (V. C. IV. 877—88, vgl. M. O. 19369 ff).

Gower und die Frage des Armutsstreites.

Gower scheint sich, nach M. O. 14497—520 und 15913 ff zu schließen, wo er die absolute Armut Christi und der Apostel verneint und die vollständige Bedürfnislosigkeit zwar lobt (M. O.

[1]) vgl. M. O. 20344 f; V. C. III. 1519 ff, 1549 ff (Pfarrer); M. O. 21051 ff; V. C. IV. 259 ff (Mönche).

15918), aber auch den Erwerb von Besitz und Reichtum offen verteidigt (M. O. 15919 ff), im allgemeinen der laxeren Auffassung in dem in den letzten Ausläufern und Wirkungen von ihm selbst erlebten, mit aller Heftigkeit geführten Armutstreit des Franziskanerordens angeschlossen zu haben, während er in der Kritik der Mönche, wenn nicht gerade eine asketische, so doch eine strenge Auffassung in der Armutsfrage vertritt. [1])

Das Armutsgelübde der Bettelorden.

Der einzelne Jünger besaß nichts; es herrschte Gütergemeinschaft (M. O. 21196 ff). Diesem Beispiel behaupten die Bettelmönche zu folgen und erwerben sich dabei doch Hab und Gut (M. O. 21193—201, V. C. IV. 717 f). Einst verteilten die Jünger ihre Habe an die Armen, während die Bettelmönche ihren Besitz für sich verwenden (M. O. 21202 ff). Heute besitzen diese, die scheinbar nichts ihr Eigen nennen, unter dem Schein der Armut alles, wonach ihr Herz begehrt (V. C. IV. 721 f, vgl. 789). Sie verstehen es wohl, anderen Armut zu predigen, für sich jedoch dabei ihr Schäfchen ins Trockene zu bringen; ihre Hand ist stets bereit, Gaben und Geld in Empfang zu nehmen (M. O. 21217 ff, 21511 f), die sie auf alle mögliche Weise sich zu verschaffen wissen (V. C. IV. 794).

Die Bettelmönche ziehen durch die Städte, gewöhnlich zu zweien, und suchen mit heuchlerischer Miene und demütigem Ausdruck Einlaß in die Familien zu erhalten. Der eine schmeichelt sich in das Wohlwollen der Leute ein und ebnet so seinem Mitbruder den Weg, die Almosen einzusacken. Sie bitten und beschwören ihr Opfer so lange, bis sich auch das verstockteste Herz erweichen läßt (M. O. 21361—72). Das Beste trägt die Welt ihren Lieblingen herbei: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und die Welt ernährt sie doch (V. C. IV. 963–6). Kommt der Bettelmönch in eine arme Hütte, dann hebt er erbauungsvoll zu predigen an. Auch wenn die Bäuerin wenig oder nichts zu verschenken hat, läßt er nicht ab zu betteln und zu flehen. Er nimmt den letzten Heller und das einzige Ei (M. O. 21373–81) [2]). So liefert das Almosen dem scheinbar Armen reiche Beute (V. C. IV. 1119). Er durchwandert die ganze Welt; kein Weg ist ihm zu weit, seinen

---

[1]) vgl. auch oben p. 132, Anm. 1.

[2]) vgl. Chaucers C. T. Prol. 255 ff und D The Somnours Tale v. 1738 ff.

Tribut zu holen; denn er weiß, daß ohne Arbeit auch auf keinen Gewinn zu rechnen ist (V. C. IV. 1117 f, 1121 f). Wo aber nichts zu nehmen ist, dorthin kehrt er nicht wieder zurück (V. C. IV. 763 f). Wie die Ameise nur die gefüllten Speicher aufsucht, sie aber nach Verbrauch des Vorrats nicht mehr beachtet [1]), so vergißt auch der Bettelmönch schnell die Wohltaten, wenn der Wohltäter nicht mehr in der Lage ist, noch mehr zu geben (V. C. IV. 781—6, vgl. 217 f).

Auch durch die ihnen vom Papst zugestandene Ausübung kirchlicher Funktionen, wie der Predigt (M. O. 21596 f), der Beichte und der Beerdigung, erwerben sie sich Geld und kommen somit in Konflikt mit dem Weltclerus (vgl. unten p. 154). Sie behaupten, die Seelsorge aus innerem Interesse zu beanspruchen; jedermann weiß jedoch, daß dies nur der Bezahlung wegen geschieht (vgl. M. O. 21472 f, 21479 f, 21596 f, V. C. IV. 734, 738, 743 f, 793 f, 923—8). Wie der Kaufmann alle möglichen Artikel hält, um daraus Profit zu ziehen (vgl. M. O. 21041 f), so gibt sich der Bettelmönch neben den kirchlichen noch mit allen möglichen weltlichen Angelegenheiten ab, um daraus einen Gewinn zu erzielen (V. C. IV. 740—4). So übernimmt er oft die Rolle eines Vermittlers oder Maklers (M. O. 21385 ff, V. C. IV. 833).

Bettelmönche und Weltclerus.

Das Institut der Bettelorden ist eigentlich nicht existenzberechtigt; für ihre Einführung lag kein dringendes Bedürfnis vor. Denn vor ihrem Auftreten war der Wirkungskreis der einzelnen Vertreter der Kirche bereits festgelegt: Der Papst als das oberste Haupt der Christenheit setzte die anderen Repräsentanten der Kirche ein und erteilte die Rechte und Verpflichtungen, nach denen sie das Volk leiten sollten: In den Händen des Bischofs liegt die kirchliche Gerichtsbarkeit; unter ihm steht der Pfarrgeistliche, der für das Seelenheil der Gemeinde zu sorgen hat; er kann in Vertretung des Bischofs auch die Rechtssprechung vornehmen (V. C. IV. 889—900). Der Bettelmönch kann sich also nur gesetzeswidrig die Rechte anderer angeeignet haben. Dabei beansprucht er nur die Vorteile, überläßt dagegen die Lasten dem Weltclerus (ib. 905 f). Es bedeutet dies ein Raub an geistlichem Eigentum, der gerade so gewertet und verfolgt werden sollte, wie der an weltlichem Besitz (ib. 901 f, 907—18). Wenn

1) vgl. Ovid, Tristia I., 9, 9.

auch die Bettelmönche behaupten, daß der Papst dieses oder jenes Privilegium dem Orden zugestanden hätte, muß man stets bedenken, daß der römische Stuhl nur unter dem Druck fortgesetzter Bitten und Vorstellungen sich dazu verstanden hat (V. C. IV. 919 ff). So streiten sich die Bettelmönche mit dem Weltclerus um das Recht der Beichte [1]) und Beerdigung ihrer Schutzbefohlenen, vorausgesetzt, daß diese reich sind; trifft dies nicht zu, so bekümmern sie sich nicht um sie, weder im Leben noch im Tod. Auch die Abhaltung von Taufen lehnen sie ab, weil sie wissen, daß dabei nichts zu holen ist (*M. O. 21 469—80*, V. C. IV. 735—44). Ebenso trachten sie, wie schon in anderem Zusammenhang hervorgehoben wurde, danach, auch auf den Lehrstühlen der Universitäten die erste Rolle zu spielen (V. C. IV. 945—50, vgl. oben p. 145 f). [2])

Die Bettelmönche, eine Gefahr des inneren Friedens.

So stören die Bettelmönche überall den Frieden und gefährden die innere, ruhige Entwicklung des Landes, so daß Kirche und Staat darunter leiden (*M. O. 21 682* ff, V. C. IV. 933 f). Nicht nur daß jene, wie eben erwähnt, in Uneinigkeit mit dem Weltclerus leben, sondern auch in ihren eigenen Reihen nimmt, wie wir hörten (p. 145 f), infolge des Eigendünkels das Gelehrtengezänk kein Ende, durch welches das Volk in Unruhe gerät. Auch tragen sie, wie ebenfalls schon angedeutet (p. 145), die Uneinig-

---

1) vgl. Chaucers C. T. Prol. v. 218 ff u. D. The Somnours Tale v. 1816 f. — Der Dichter weist hier auf den bekannten Streit zwischen den Bettelmönchen und dem Weltclerus um die Ausübung der Seelsorge hin. Bereits in den Jahren 1218, 1221 und 1227 wurde den Bischöfen anempfohlen, die Bettelmönche, hauptsächlich die Dominikaner, zur Predigt, Beichte und Seelsorge zuzulassen. Innocenz IV. jedoch sah sich 1254 infolge der Erbitterung unter dem Weltclerus veranlaßt, diese Privilegien teilweise rückgängig zu machen, bis Bonifacius VIII. 1300 sie wieder aufs neue bestätigte (Moeller II. p. 406).

2) Hier berührt Gower den Streit der Bettelorden mit der Geistlichkeit um die Besetzung der Lehrstühle. Bereits 1230 wurden zwei Lehrstühle an der Universität Paris von Bettelmönchen eingenommen. Im Jahre 1251 beschloß jene, diese von der Universität möglichst fernzuhalten und lehnte sich deshalb in den folgenden Jahren gegen die Besetzung der Lehrstühle durch Bettelmönche auf. Unter Alexander IV. jedoch wurde der Kampf zugunsten letzterer entschieden. Der Papst hob die Verfügung zum Schutze der Vorrechte des Weltclerus auf und ermächtigte den Kanzler der Universität Paris, auch Bettelmönche als Lehrer zu berufen; (vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Art. Dominicus p. 1939).

keit in den Schooß mancher Familien hinein, wenn sie sich davon Vorteil versprechen (*M. O. 21388* ff, V. C. IV. 1037 f, 1041 f). Vor allem erregen sie durch ihr verwerfliches Verhalten, durch ihre Untätigkeit und Nutzlosigkeit für die menschliche Gesellschaft allgemeine Erbitterung im Lande (*M. O. 21534*—40, *21673*—78, *21682* ff).

Untätigkeit und Wertlosigkeit der Bettelmönche.

Denn sie sind Drohnen im Staate, die keinen Wert für die Allgemeinheit repräsentieren (*M.* O *21621* f, V. C. IV. 950). In der Besitzlosigkeit an Grund und Boden findet der Bettelmönch seine Zufriedenheit. Denn auf diese Weise ist er aller schwerer Arbeit enthoben, die der leisten muß, der seinen Acker bestellt (*M.* O. *21205*—9). So geben sich diejenigen, welche schon ihrer sozialen Herkunft wegen sich harter Arbeit unterziehen (V. C. IV. 713 f) und hinter dem Pflug laufen sollten (*M.* O. *21533* bis 8), weder mit Weinpflanzung noch mit Ackerbau ab (*M.* O. *21210*, V. C. IV. 937 f), sondern schlendern gemütlich durch die Straßen (*M.* O. *21207*, *21539* f, *21225*) und geniessen so ohne Arbeit die Annehmlichkeiten des Lebens (*M.* O. *21223* f; V. C. IV. 713, 939 f). Auch stellen sie ihre Kraft nicht in den Dienst des Vaterlandes; denn sie sind vom Kriegsdienst befreit (*M.* O. *21621* f; V. C. IV. 941 f, 1021 f). So treiben sie weder Landwirtschaft, noch widmen sie sich dem Waffenhandwerk (V. C. IV. 943 f). [1])

Die Aufnahme in die Bettelorden.

Christus kam auf die Erde, um die Sünder dem Himmel zu gewinnen, nicht um die Gerechten zu bekehren (*M.* O. *21541* ff). Franziskus selbst war im vorgeschrittenen Alter, als er die Ordensgemeinschaft gründete (V. C. IV. 983 f). Weder er noch Dominikus versammelten Knaben um sich, sondern erwachsene Leute; sie zogen ihre Anhänger nicht durch Versprechungen und Schmeicheleien oder gar Geschenke an sich (*M.* O. *21556*, V. C. IV. 986, 990), sondern nahmen nur solche auf, die aus eigenem Willen sich der Armut und den Entbehrungen unterziehen und ein gottgefälliges Leben führen wollten (*M.* O. *21553*—61, V. C. IV 985—90). Heute aber ist man von dieser alten Praxis abgekommen (*M.* O. *21562*, V. C. IV. 991). Heute lockt man schon Kinder in den Orden, obgleich ihnen

---

1) Letzterer Vorwurf steht streng genommen im Widerspruch zu seiner Polemik gegen die Beteiligung der Geistlichen an kriegerischen Operationen (vgl. oben p. 90 f).

jedes Verständnis für die Ordensangelegenheiten fehlt (M. O. 21544—9, V. C. IV. 992), und sie bei ihrem zarten Alter manche Erleichterungen und Dispense beanspruchen (V. C. IV. 993 f). Hat das Kind einen reichen Vater, so steht seiner Aufnahme nichts im Wege; seine moralischen Eigenschaften dürfen so schlecht sein wie sie wollen (M. O. 21571—4); ist es aber der Sohn einer armen Frau, so braucht diese auf eine Aufnahme nicht zu hoffen (M. O. 21575 f). Wie der Vogelsteller durch Töne die Vögel heranlockt, so ziehen die alten Bettelmönche die Jugend durch Schmeicheleien und Versprechungen an sich, und wie der Vogel in die Falle geht, so fällt der Knabe nichtsahnend auf den Betrug herein. Der junge Bettelmönch folgt dann dem Beispiel der Betrügereien und Kniffe der alten und übt sie später selbst aus (V. C. IV. 995—1006); denn wenn er älter und urteilsfähiger geworden ist, bereut er seinen Schritt und gibt sich dann ebenfalls dem schlechten Treiben hin (M. O. 21550 ff). Die, welche früher getäuscht worden sind, täuschen wieder andere; ein Betrug erzeugt den anderen: der unglückliche Betrogene freut sich, durch seine eigenen Schliche Leidensgenossen zu gewinnen. So steigt die Zahl der Mitglieder, aber der innere Gehalt des Ordens geht zurück (V. C. IV. 1007—10)[1].

Die Nonnen.

Auch die Nonnenklöster sind eine lobenswerte Einrichtung, falls ihre Bewohnerinnen die Gelübde, besonders das der Keuschheit, halten (V. C. IV. 549—54). Nicht immer aber kommen die Nonnen diesem Gebote in vollem Maße nach. Wenn sie sich jedoch vergehen, sind sie nicht so streng zu verurteilen wie der Mann (ib. 555 f; vgl. 611 f). Denn die Nonne ist ein schwaches Weib, das beim leichtesten Angriff nachgibt, wie ein junger Ast von jedem Windhauch geknickt wird (ib. 613 ff). Ihre Empfindungen und Anschauungen wechseln rasch, und sie überlegt sich den Schritt weniger. Sie besitzt auch nicht die Erziehung, das Verständnis und die Charakterfestigkeit im selben Maße wie der Mann (V. C. IV. 557—62). Gerade diejenigen, die eifrig die heilige Schrift studieren und die für die Klugsten gehalten werden, vergehen sich manchmal am meisten (V. C.

---

1) Fitz-Ralf, der Kanzler der Universität von Oxford, machte die Bettelmönche durch die Aufnahme von blutjungen Leuten in ihre Orden für den numerischen Rückgang an der Universität verantwortlich, und diese trat der Aufnahmepraxis der Bettelorden durch ein diesbezügliches Verbot entgegen (vgl. Green I. p. 459).

IV. 563—6). Da sie oft nur den Text der heiligen Schrift lesen und die Glossen nicht berücksichtigen, so glauben sie in jenen Worten eine Billigung ihrer Handlungsweise zu finden (ib 567 bis 70). Wie bereits früher, begegnen wir auch hier der Anschauung des Dichters, daß das Studium der Schrift, wie überhaupt alle Wissenschaft für Unberufene eine Gefahr für ihr Seelenheil bedeute (vgl. oben p. 123 f). Die Naturgesetze schreiben dem Menschen vor, sich zu vermehren, und Gott selbst hat dies ausgesprochen. Dieses Gebot Gottes und der Natur zu erfüllen, ist das Bestreben der Nonnen. Oft tun sie nur zu willig, was die Schrift befiehlt, deren Ermahnung bei ihnen auf einen ergiebigen Boden gefallen ist, der vielfältige Frucht hervorbringt (V. C. IV. 571—82) [1]). Denn oft besucht Genius, der Priester der Venus, als Beichtvater die Zellen der Nonnen und nimmt unter diesem Vorwand seine Rechte wahr. Wenn der Vater heilig und die Mutter geweiht war, dann muß, meint der Dichter ironisch, das Kind erst recht fromm werden (ib. 597—610). Die Nonnen aber, die sich dem Liebesgenuß hingeben, verlangen öfters nach Ruhe und fordern Freitags so reichlich Fleischspeisen, daß der überfüllte Magen oft Schmerzen verursacht (ib. 583 ff). Eine Frau kann wohl ihren Mann betrügen, aber die Braut der Kirche nicht Christum, dem nichts verborgen bleibt. Die Ehe ist unter den Menschen als heilige Institution anzusehen; um so mehr muß die Nonne der Kirche die Treue bewahren (V. C. IV. 633—8, vgl. 45 f, M. O. 9157 bis 62). Andererseits soll aber bei der angeborenen, sittlichen Schwäche des Weibes der Mann von jedem Verführungsversuch abstehen (V. C. IV. 613 f, vgl. 671—6, M. O. 9163—8). Im Allgemeinen ist dieser von den Nonnen handelnde Abschnitt für uns sehr uninteressant, weil sich der Dichter nirgends auf eine intime Kritik der Nonnenklöster seiner Zeit einläßt, sondern sich mit vagen Bemerkungen über die Pflichten, Tugenden und Schwächen der Nonnen begnügt. Der Verfasser schließt seine Betrachtung mit einem Lobgesang auf die Jungfräulichkeit (V. C. IV. 647—70; vgl. M. O. 17125 ff).

Gower und das kirchl. Dogma — Wycliff und die Lollardenbewegung.

Wenn auch Gower im Vorstehenden verschiedene, der Kirche als einem weltlichen Machtfaktor feindliche Anschauungen

---

[1]) vgl. dieselbe Schilderung bei dem die Hochschule besuchenden Pfarrer (vgl. oben p. 115).

vertritt [1]), so fordert er doch, wie anfangs kurz erwähnt (p. 80), grundsätzlich unbedingten Gehorsam und Vertrauen der kirchlichen Lehre und ihrer Vertreter gegenüber (vgl. M. O. 12145 ff, 12181 ff, P. P. 239 ff). Deshalb setzt seine Polemik gegen Wycliff und die Lollardenbewegung, für die seiner Ansicht nach das unglückselige Schisma verantwortlich zu machen ist (C. A. Prol. 346 - 51; vgl. P. P. 267 ff), nach dem Jahre 1381 ein, in dem der Reformator den Boden der kirchlichen Reformen verließ und zum Angriff auf Glaubensgrundsätze überging. In **M. O.** begegnen wir demnach noch keiner bestimmten Anspielung auf den Reformator. Doch finden wir schon dort dieselben Grundsätze vertreten und die gleichen Argumente vorgebracht, die der Dichter in seinen späteren Werken gegen Wycliff und die Lollarden ins Feld führt. So wendet sich Gower bereits in M. O. im Anschluß an Aeußerungen des hl. Bernhard prinzipiell gegen die wissenschaftliche Forschung in Glaubensangelegenheiten (12345--48, 14629 ff) und erteilt den Rat, neuen Anschauungen und Lehren mit einer gewissen Reserve gegenüberzutreten, bevor man sich darüber beim Beichtvater Aufklärung geholt habe (M. O. 14797 – 808; vgl. auch 14638 ff); so tritt er bei aller Anerkennung der Wichtigkeit des Glaubens (12289 ff 12301 ff) für den Wert der „guten Werke“ ein (10429 ff, 12373 ff), worunter er neben den Werken der Barmherzigkeit (12391 ff) auch diejenigen rein kirchlicher Art versteht, wie man aus der Besprechung der Beichte (5623 – 28; 6121 ff; 14803—15096), des Kirchenbesuches (5245—55; 5533 – 42; 5617—22), der Fasten (5131 ff, 5541 – 44, 5557 ff; 5617 ff, 13291—94, 16267 bis 72, 16324 – 44), der Pilgerfahrten (4549 ff; 5641 — 52; 6307 ff, 10655 f; 12959 f; 16165—68) und der Heiligenverehrung (15699 f; 17041 ff) entnehmen darf. Aber keine dieser Stellen enthält eine polemische Erwähnung Wycliffs.

---

[1]) Verurteilung der weltlichen Machtentfaltung des Papsttums (vgl. p. 83 ff), der Kriegsführung der Curien (p. 86 ff, 89 ff), der Constantinischen Schenkung (p. 82 f); Verwerfung des unermeßlichen Kirchenbesitzes (wenigstens in V. C.; vgl. p. 83, 102), des übertriebenen Personenkultus des Papstes (p. 85); Kritik an dessen Tätigkeit als Gesetzgeber (p. 89 f, 92 ff) und Kirchenrichter (p. 94 f), insbesondere an der Sündenvergebungspraxis (Ablaß); Polemik gegen die Stellenbesetzungsmethode (p. 99 ff) und gegen die geistl. Gerichtsbarkeit, insbesondere gegen die Ausnahmestellung des Clerus vor dem Bürgerlichen Gesetz (wenigstens in V. C.; vgl. p. 96 ff).

Demgegenüber weist **V. C.** einige kurze, aber positive Angriffe auf Wycliff auf: Es ist ein neuer Arius, ein neuer Jovianus [1]) erschienen, der Unglauben verbreitet, der den Tag zur Nacht, das Recht zum Unrecht macht (V. C. VI. 1267—70; vgl. V. P. 32). Es entsteht die Frage, wer V. C. III. 1247 unter *Antichristus* und was V. C. III. 1243 u. VII. 219 unter *hereses* zu verstehen ist. Es ist wohl anzunehmen, daß *hereses* auf die Lehren der Bettelmönche (vgl. V. C. VII. 227—30), und *signa Antichristi,* wie sich aus dem Zusammenhang erschließen läßt (vgl. V. C. III. 1241 ff), allgemein auf die Verderbnis der römischen Curie Bezug nimmt, während der Ausdruck *heresis* in V. C. VI. 1268 (u. V. P. 32) ebenso wie *Antichristes* in C. A. V. 1807 unzweifelhaft auf die Anhänger Wycliffs und seine Lehre hinweist.

Gegen und **für** Wycliff und die reform. Bewegung.

Die V. C. enthält außerdem eine deutliche Absage an die Prädestinationslehre. Eine bewußte Polemik gegen den Reformator erscheint jedoch ausgeschlossen, zumal da Gower dieselbe Auffassung bereits in M. O. vorträgt (26832 ff, 26977 ff), Wycliff aber erst in seinen späteren Jahren die Gnadenwahl öffentlich vertrat. Den Standpunkt des Semipelagianismus einnehmend, hebt der Dichter mit besonderem Nachdruck die menschliche Willensfreiheit hervor: Es gibt schlechterdings kein Schicksal; der Mensch ist seines Glückes eigener Schmied; er bildet selbst eine kleine Welt für sich; durch die Gesamtheit der Menschen wird die große Welt dargestellt und in ihrer Qualität bedingt. Alles hängt demnach vom Menschen ab; in seiner Tugendhaftigkeit vermag er alles; er kann sich selbst die Elemente untertänig machen (M. O. 26641—27120; V. C. II. 83 - 92; 201—348; 623 ff; VII. 637—60; 1477 ff). Durch diese Anschauung nähert sich Gower bedenklich dem kirchlicherseits angefeindeten, doch damals in den Geist der Kirche eingedrungenen Pelagianismus.

Gower als Gegner der Prädestinationslehre.

Auch in der Abendmahlslehre teilt Gower die Auffassung Wycliffs nicht: Jeder Priester, sei er hoch oder niedrig, hat die Kraft, den Leib Christi erstehen zu lassen und zu weihen; denn das Brot und der Wein sind der wahrhaftige Leib und das wirkliche Blut Christi (V. C. III. 1817 - 22). In dieser Betonung der katholischen Abendmahlslehre dürfen wir vielleicht eine Zurückweisung des im Jahre 1381, der Abfassungs-

Gower und die Transsubstantiationslehre.

---

1) vgl. Chaucers C. T; D Wife of Bath's Prol. v. 675.

zeit der Vox Clamantis, von Wycliff unternommenen Angriffes auf die Transsubstantiationslehre erblicken. Ganz sicher ist die Annahme eines solchen Zusammenhanges aber nicht; dagegen spricht der Umstand, daß die kirchlich-orthodoxe Auffassung der Abendmahlslehre schon in M. O. hervorgehoben ist (M. O. 18164 ff), als Gower noch an keine Polemik gegen den Reformator denken konnte; dafür die Einfügung des Wein- und Brotverwandlungs-Passus (v. 1819—22) durch Gower in die sonst aus Peter Riga's „Aurora“ entlehnten Verse (v. 1815—18, 1823 f).[1] Ob in den Versen:

> Qui corpus domini tractabit, et est meretrici
> Turpiter attractus, Christus abhorret opus.
> Qui fierent Christi servi sunt dumque ministri
> Demonis heu! nostram quis reparabit opem? (V. C. III. 1773 ff, vgl. 1883 f)

die Auffassung ausgesprochen werden soll, daß die Gnadenwirkung des Abendmahls durch einen untauglichen Priester beeinträchtigt wird, ist zweifelhaft[2])

Der Bilderkultus.

In der Frage der Bilderverehrung und des Figurenkultus macht der Dichter sich das Wycliffitische Urteil einer Götzendienerei nicht zu eigen; im Gegenteil, er sucht ihre Berechtigung im Gegensatz zu dem heidnischen Götzenkultus nachzuweisen; andrerseits aber erhebt er gegen die finanzielle Ausbeutung des leichtgläubigen Volkes und gegen den aus Geldgier betriebenen Handel mit Heiligenbildern energisch Protest (V. C. II. 541 ff).

Der Zehnte.

Hinsichtlich des Zehnten vertritt Gower die Anschauung: Der Zehnte gehört Gott (M. O. 16021—32, 20319; V. C. III. 1480) bezw. der Kirche und deren Vertreter (M. O. 20317—28), die ihn jedoch nur für die Unterhaltung der Armen und ähnliche wohltätige Zwecke verausgaben dürfen (M. O. 20437—46; 20449 ff). Der Verfasser polemisiert deshalb mit heiligem Eifer gegen die Verwendung des Zehnten zu Kriegszwecken (V. C. III. 785 f. C. A. Prol. 269) oder gar zur Befriedigung der Liebesbedürfnisse unwürdiger Kirchenvertreter (V. C. III. 1480, vgl. M. O. 20212 f, 20395 f). Der Cleriker, der den Zehnten zu

---

1) vgl. Macaulay, Latin Works; p. 387, Notes to 1815 ff.

2) vgl. oben p. 122. — Auch hinsichtlich des Erfolges der von einem unwürdigen Priester gelesenen Messe bringt der Autor seine Bedenken zum Ausdruck (vgl. oben p. 119 u. ib. Anm. 1).

weltlichen Zwecken gebraucht, macht sich des Kirchenraubes schuldig (M. O. 7153—60).

Die Excommunication.

Durch die bereits im M. O. enthaltene (M. O. 18772—4; 19381—416), in V. C. gekürzte, aber verschärfte (V. C. III. 1045 bis 54) Kritik der leichtfertigen und grundlosen Excommunikation nähert sich Gower in mancher Hinsicht [1]) dem Reformator, wenn er auch dessen grundsätzliche Auffassung, „der Mensch könne nicht excommuniciert werden, er habe denn sich selbst excommuniciert“ [2]), sicherlich nicht teilt.

Der Begriff des „Antichristen“.

Dagegen folgt der Dichter unzweideutig einer Wycliffitischen Idee, wenn er die dem Geist und den Lehren Christi zuwiderlaufende Bestrebung des Papsttums, die hauptsächlich vom Papst als dem geistigen Oberhaupt ausgehend gedacht wird, als ein Werk des Antichristen charakterisiert, ohne gerade den Papst persönlich als solchen zu bezeichnen (M. O. 18793—804; V. C. III. 1247—52; vgl. M. O. 6721 ff; V. C. IV. 1215 ff; VII. 1203 f).

Der Kirchenbegriff.

Ebenso steht Gower auf reformatorischem Boden mit seiner Definition der Kirche als die Gemeinschaft aller wirklich frommen Christen; er protestiert gegen den offiziell anerkannten Kirchenbegriff als die Gesamtheit aller Cleriker, der die Laien von der Zugehörigkeit ausschloß (V. C. III. 1015 f, 1023—32, 1707 f) [3]).

In C. A. und V. P. verdichtet sich die Polemik gegen den Reformator zu ganz bestimmten Vorwürfen. Ob C. A. V. 1879 f: *Of that thei hieren Pseudo telle, Which nou is come forto duelle* auf die Bettelmönche oder auf Wycliff und die Lollarden zu beziehen ist, kann zweifelhaft erscheinen. Die Tatsache, daß auch anders-

---

1) vgl. dazu oben p. 95 u. Anm. 2 daselbst. — Die Excommunication verstößt gegen Christi Gebot; vgl. z. B. M. O. 19400 ff mit Artikel 12 (Sergeant p. 178).

2) vgl. ib. Artikel 9 (Art. 8—13 handeln von der Excommunication). — Gerade im Jahre 1377, der Abfassungszeit des M. O., sollte Wycliff auf Grund der durch die Bischöfe erwirkten Bullen des Papstes (23. Mai 1377) sich über die ihm zur Last gelegten 19 ketzerischen Lehrsätze, zu denen auch seine Aeußerungen über die Excommunication gezählt werden, rechtfertigen; Untersuchung und Verfolgung sollten aufgenommen und, wenn nötig, die strengsten kirchlichen Strafen angewandt werden. Die Frage der Excommunication war demnach in doppelter Hinsicht aktuell.

3) Ueber die in anderem Zusammenhang erörterten Wycliffschen Anschauungen vgl. oben p. 158 Anm. 1.

wo die Bettelmönche mit „falschen Propheten“ verglichen werden (vgl. oben p. 148) läßt uns der ersteren Auffassung [1]), der Umstand aber, daß diese Bemerkung sich unmittelbar an die Ausführung über die Lollarden anschließt und die Aehnlichkeit der Verse C. A. V. 1880 ff. mit V. P. 20—23, wo unzweifelhaft jene gemeint sind, der zweiten Anschauung beipflichtet. Gegen die Absicht, die Bibel als die einzige Quelle religiöser Wahrheit zu betrachten, gegen ihre Uebersetzung und Verbreitung wendet sich Gower C. A. Prol. 352 ff: Es sei besser, zu hacken und zu graben und dabei den richtigen Glauben zu haben, als bibelkundig zu sein und dabei in Irrlehren zu leben. Der von Wycliff aufgestellten Behauptung von der Wertlosigkeit der sog. „guten Werke“ und der Verwerfung der Heiligenverehrung tritt der Dichter C. A. V. 1796 ff entgegen: Der Glaube allein genüge nicht zur Seligkeit; man müsse auch gute Werke aufzuweisen haben. Die neue Lehre sucht alles in Zweifel zu ziehen; jedoch die Heiligen verdienen mehr Glauben als jene, die ihnen die Anerkennung versagen. Sowohl in C. A. V. 1820 ff. wie auch in V. P. 40—45 erteilt Gower den Rat, der neuen Lehre skeptisch gegenüberzutreten und an dem Glauben der Vorfahren festzuhalten.

Die Wycliffitische Bibelübersetzung.

Die „guten Werke“. — Heiligenverehrung.

Die V. P. endlich zeugt von einem heftigen Unwillen des Dichters gegen die spätere, rasch anwachsende Lollardenbewegung: Die Lollarden streuen den Samen des Unglaubens und der Unwahrheit aus, und ihr Führer sucht gleich Lucifer und der Schlange im Paradies die Kirche in's Verderben zu stürzen. Die alte Ketzerei des Jovianus erhebt sich auf's neue. Die Lollarden werden der Heuchelei und Falschheit bezichtigt: Die neue Lehre nimmt ein ehrbares Gesicht an, um leichter ihren Betrug ausführen zu können; diese äußere Harmlosigkeit soll die Arglist des Herzens verbergen. Unter der rauhen Bekleidung der „armen Priester“ ist das weiche Linnen versteckt (V. P. 20—37). Der Dichter polemisiert hier gegen die Wyliffitischen Apostel. Immerhin scheint er sich dem Einfluß der ihnen zu Grunde liegenden Idee von der absoluten, priesterlichen Armut nicht ganz entzogen zu haben (vgl. oben p. 119 f). Auch sonst finden wir den Gedanken der absoluten Besitzlosigkeit des Geistlichen bei Gower verwertet.

Die „armen Priester“ des Reformators.

---

1) wie Macaulay, vgl.: The Englisch Works I. p. 518, Note zu v. 1879.

Gower gegen die wissenschaftliche Erforschung der Glaubensprobleme.

Nach Ansicht Gowers ist der Glaube überhaupt wertlos, der alles untersuchen will; der wahre Glaube zweifelt nicht. Es ist ein törichtes Beginnen, etwas mit dem Verstand erfassen zu wollen, was uns Menschen stets ein Mysterium bleiben wird. Deshalb müssen wir unsern Verstand demütig dem Glauben unterwerfen. Es ist besser, zu beten und den wahren Glauben zu behalten, als alles zu hören, was der neue Prophet lehrt (V. P. 46—79). Der menschliche Geist kann übernatürliches nicht erforschen; nur Gott ist allwissend und allmächtig; wer ihm nicht glauben will, stellt seine Existenz in Abrede (V. P. 80—83). Diese hier angeführten Argumente gegen die wissenschaftliche Erforschung der Glaubensfragen, sowie die abfälligen Bemerkungen über die „armen Priester" entnahm Gower zum Teil wörtlich seiner in V. C. (u. M. O.) enthaltenen Kritik [1]) der wissenschaftlichen Beschäftigung [2]) und der Heuchelei [3]) der Bettelmönche.

Gowers Beurteilung der Lollardenbewegung läßt erkennen, daß die kirchlichen Reformbestrebungen der ersten Zeit die volle Zustimmung des Dichters fanden, daß dieser aber umso weiter von Wycliff abrückte, je mehr der Reformator den Boden kirchlicher Verbesserungen verließ und die Glaubenslehre angriff. Ja, wir dürfen vielleicht aus dem gereizten Ton in V. P. schließen, daß der Autor die einige Jahre nach der Abfassung dieses Gedichtes (1396/97) einsetzende Ketzerverfolgung durch den neuen König Heinrich IV. und seinen geistigen Helfershelfer, den Erzbischof Arundel, billigte, zumal er beiden seine volle Bewunderung und Anerkennung zollt. [4]) Mag aber auch Gower einerseits in rein dogmatischer Hinsicht sich durchaus als Anhänger der Kirche zeigen, so kann andrerseits d e r doch kaum als absolut treuer Sohn der Kirche gelten, der vor allem die all-

---

1) M. O. 14617 = V. C. II. 437—494.

2) V. C. II. 469 f = V. P. 52 f — V. C. II. 443 f = V. P. 54 f — V. C. II. 439 f = V. P. 56 f — V. C. II. 475 f = V. P. 58 f — V. C. II. 445—460 = V. P. 60—75 — V. C. II. 465 f = V. P. 76 f.

3) V. C. IV. 1043 f = V. P. 34 f — V. C. IV. 1047 f = V. P. 36 f — V. C. IV. 1088 f = V. P. 39 ff; vgl. auch: C. A. V. 1818 f = V. P. 30 — C. A. V. 1823 = V. P. 45 — C. A. V. 1881 ff = V. P. 20 ff.
Die V. P. charakterisiert sich demnach als eine Zusammenstellung von Versen aus den früheren Werken des Dichters; vgl. auch oben „Wissenschaft und Glaube" p. 124.

4) vgl. Macaulay, Latin Works, Indrot. p. LVII.

gemeine Binde- und Lösegewalt des Papstes und die Berechtigung der Excommunication an Bedingungen knüpft, der bei aller Anerkennung der historischen Grundlage des Papsttums, doch mit Uebergehung der kirchlichen Tradition und unter Hinweis auf das Leben Christi selbst [1]) den Papst in seiner Denk- und Handlungsweise als das direkte Gegenteil eines wahren Nachfolgers Christi zu charakterisieren sucht.

Im Anschluß an Macaulay, der sich in seinen Anmerkungen um die Feststellung der Quellen Gowers sehr verdient gemacht hat, haben wir in Vorstehendem wiederholt darauf hingewiesen, daß Gower auch manche kritische Bemerkung über den Clerus seinen Quellenschriften entnommen hat, in erster Linie der Schrift „de vita monachorum" des Alexander Neckam und der „Aurora" des Petrus Riga. Es läßt sich tatsächlich nicht verkennen, daß Gowers Darstellung der verschiedenen Rangstufen der kirchlichen Hierarchie und ihrer Vertreter etwas Formelhaftes, Schematisches, Stereotypisches, Schablonenmäßiges anhaftet. Es wurde deshalb gerade im Hinblick auf dieses für die Beurteilung des wissenschaftlichen Wertes der Kritik eben nicht unwichtige Moment immer wieder auf den Parallelismus und die Kongruenz sowohl innerhalb einer einzelnen, in allen drei großen Dichtungen enthaltenen Schilderung, als auch innerhalb der Kritiken verschiedener Kategorien von Kirchenvertretern aufmerksam gemacht. Selten erhebt sich Gower zu einer spezialisierenden und scharfen Charakterisierung, die bei uns den Eindruck einer lebenswahren, auf des Dichters eigener, reicher Erfahrung und feiner Beobachtung beruhenden Wirklichkeit, eines in lebensfrischen Farben gehaltenen Sittengemäldes seiner Zeit hinterläßt. Vielmehr tritt er uns oft als der pessimistisch-eifernde Alte entgegen, der im Glauben an die „gute alte Zeit" alles moderne verdammt. Immerhin ist aber unseres Erachtens ein Zweifel an der Glaubwürdigkeit und der Vollwertigkeit seiner Kritik auf Grund seiner schematischen Uniformierung und vor allem seiner zahlreichen Entlehnungen nicht geboten [2]). Diese beweisen nur, daß die von den genannten Autoren gerügten, allgemeinen Mißstände auch noch bei dem Clerus seiner Zeit bemerkbar

---

1) vgl. die wirkungsvollen Gegenüberstellungen des Papstes mit Christus oder Petrus oben p. 84–87, 90, 93 f.

2) vgl. Macaulay, Latin Works, Indrot. p. XXIII.

waren. Die manchmal bedenklich an Plagiate streifenden Entlehnungen, bei denen es sich zumeist um Gemeinplätze der mittelalterlichen Satire gegen die Cleriker handelt, lassen sich im allgemeinen ausscheiden, ohne daß das Bild, welches Gower auf Grund eigener Beobachtung und als Wortführer der Volksstimmung, wie er wiederholt stark betont, von dem Clerus seiner Zeit entworfen hat und welches in der gleichlautenden Ausführung zeitgenössischer Autoren, wie verschiedentlich gezeigt wurde, seine Bestätigung findet, sich wesentlich ändert.

III. Vergleich der Langland'schen und Gower'schen Kritik der kirchlichen Verhältnisse.

Die von William Langland und John Gower an der Kirche und ihren Zuständen geübte Kritik ist von vornherein nicht als gleichartig neben einander zu stellen. Ihre Ausführungen sind nicht unter demselben Gesichtspunkt entstanden. Bei Gower ist die Kritik Selbstzweck; bei Langland Mittel zum Zweck. Gower verfolgt die Absicht, die Menschen, insbesondere den Clerus, zu bessern und entwirft dabei ein ausführliches Sittengemälde mit philiströs-moralischem Unterton. Langland dagegen führt uns die Entwicklungsphasen des inneren Kampfes einer nach Wahrheit ringenden, um ihr ewiges Heil besorgten Menschenseele vor Augen, was ihm zu intensiverem Nachdenken über dogmatische Fragen, insbesondere über das Erlösungsproblem, Anlaß gibt. Ihm kommt es darauf an, einen seinen persönlichen religiösen Bedürfnissen und Anschauungen zusagenden Modus wahrhaft-christlicher Betätigung zu finden, d. h. die Frage nach *dowel, dobet* und *dobest* zu lösen. Der Dichter darf sich deshalb in seiner Vorstudie zur Beantwortung dieses Problems damit begnügen, an einigen eklatanten Beispielen kirchlicher Verderbtheit nachzuweisen, daß Kirche und Clerus, den Anschauungen seiner Jugend entgegen, *dobet* und *dobest* in Wirklichkeit nicht verkörpern. Er fühlt sich der Aufgabe enthoben, dabei ein ins einzelne gehendes Bild kirchlicher Mißstände zu entwerfen. Deshalb ist mancher Punkt bei Langland nur kurz angedeutet oder unerwähnt geblieben, der bei Gower ausführlich erörtert wird. Aus den bei Langland im Gegensatz zu Gower oft weniger hervorgehobenen oder gar fehlenden Angaben einen Unterschied in der Auffassung beider Autoren festzustellen, erschiene deshalb wenig gerechtfertigt. Aus dem umgekehrten Falle, daß Gower einen bei Langland erörterten Punkt unbeachtet läßt, dürfte schon mit mehr Recht und Wahrscheinlichkeit ein Schluß gezogen werden. So läßt sich das Urteil über die kirchliche

Kritik beider Dichter im allgemeinen wohl dahin zusammenfassen, daß Gower in die Breite, Langland aber in die Tiefe geht.

Langland begnügt sich auch nicht mit dem auch von Gower festgestellten negativen Resultat, daß die Kirche und ihre Vertreter nicht das Ideal christlicher Lebensführung und Weisheit darstellen, sondern sucht zu dem positiven Ergebnis eines für die verderbte Kirche eintretenden Ersatzes zu gelangen. Diesen findet er in Peters *unite*, d. h. in der Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit der Christuskirche, in der Nachfolge Christi in Geduld und Nächstenliebe, eine Auffassung, in der er mit dem Reformator Wycliff einig ist. [1]) Zwar begegnen wir auch bei Gower wiederholt einem direkten Zurückgreifen auf die Lehren Christi und der Apostel — allerdings auch der Kirchenväter —, Lehren, die mit den Handlungen der Curie und der Kirchenvertreter in direktem Widerspruch ständen; aber nirgends finden wir den Langlandischen Gedanken, daß das Heil der Kirche allein auf der Rückkehr zur Nachfolge Christi in Armut und Nächstenliebe beruhe, so unzweideutig ausgesprochen, wie dies in der Schilderung der urchristlichen „Gemeinschaft“ Peters als Gegensatz zur damaligen Hierarchie der Fall ist, welch' letztere der Dichter als das Endstadium eben jener einst von Peter aufgebauten, im Kampf mit dem Antichristen aber zu Grunde gerichteten *unite* betrachtet.

Prinzipielle Stellung der beiden Dichter zur weltlichen und geistlichen Obrigkeit, insbesondere zum Papsttum.

Beide Dichter zeigen sich in ihrer theoretischen Auffassung über „Herrschaft“ von der Schrift Wycliffs „De Dominio Divino“ beeinflußt, vertreten aber in der Praxis die Anschauung, daß man sowohl der weltlichen wie der geistlichen Obrigkeit als den von Gott resp. Christo selbst eingesetzten Institutionen und ihren Vertretern unbedingten Gehorsam und Treue schuldig ist. Insbesondere erkennen beide Autoren die historische Berechtigung des Papsttums an: dem Papst schreiben beide eine allgemeine Binde- und Lösegewalt zu. Beide wenden sich darum nicht gegen das Prinzip, sondern nur gegen dessen schädliche Auswüchse und Mißstände (z. B. Gower: V. C. Pr. III. 21 f, 25 f). Deshalb verurteilen sowohl Langland wie Gower im Verein mit dem Reformator und dem englischen Parlament die Verweltlichung der Kirche und die Gebrechen des Clerus, vom Papst bis zum Bettelmönch herab, ohne Rückhalt. Beide gelangen

1) vgl. Skeat Notes p. 276, Anm. zu 101.

auf Grund dieser Mißstände in manchen Punkten zu denselben Schlußfolgerungen wie Wycliff.

Die päpstliche Gesetzgebung im Lichte der beiden Kritiker.

Wenn aber auch beide Autoren die allgemeine Binde- und Lösegewalt des päpstlichen Stuhles grundsätzlich anerkennen, so finden doch die päpstlichen Bullen und Gesetze keineswegs immer ihre Zustimmung. Gower wagt sich — in mancher Hinsicht sogar mit größerer Entschiedenheit und Unerschrockenheit als Langland (z. B. V. C. III. 247 f, 251 ff, M. O. 18781 ff gegen C. X. 324—31, XII. 224–27) — an die Kritik päpstlicher Erlässe, z. B. solcher über Sündenvergebung und Dispense für Geld oder über die Kriegsführung der Kirche, Bestimmungen, die er als dem ausdrücklichen Gebot Christi zuwiderlaufend erklärt. Die innere Nichtigkeit mancher päpstlichen Bullen, denen durch äußere Repräsentationsmittel, wie Wachs- und Bleisiegel mehr Nachdruck verliehen werden soll, wird von beiden Dichtern betont. Beide weisen unter Anlehnung [1]) an Acts III, 6 dabei auf Petrus hin, der zwar arm an Geld und Gut war, aber die göttliche Kraft, Wunder zu verrichten besaß, während der päpstliche Stuhl zwar über äußere Machtmittel, besonders über großen Reichtum verfügt, der inneren Kraft Petri aber ermangle. [2])

Wycliff und die Lollardenbewegung. — Dogmatische Fragen.

Vor einem Angriff auf Glaubenssätze und Dogmen aber macht Gower Halt, während Langland, wie wir sahen (p. 60 ff) kein Bedenken trägt, auch die kirchenfeindliche Lehre der Prädestination zu verfechten (vgl. A. XI. 252 ff = B X. 375 ff. = C. XII. 204 ff) [3]). Gower wendet sich deshalb im Gegensatz zu Langland scharf gegen die Lollardenbewegung, nachdem der Reformator 1381 den Boden der kirchlichen Reform verließ und die Transsubstantiationslehre angriff. In dieser Frage

Abendmahlslehre.

---

[1]) vgl. Mac. M. O. Notes p. 432; Anm. zu V. 15808 u. C. XVI. 226, Randbemerkung.

[2]) For sith he hath the power that peter hym-self hadde,
He hath the potte with the salue sothly, as me thinketh:
Argentum et aurum non est mihi; quod autem
Habeo, [hoc] tibi do; in nomine domini,
Surge et ambula (B XIII. 254 f, vgl. ib. 249),
und: Non fuit argentum sibi dixit Petrus et aurum,
Set preciosa magis dat sibi dona deus:
Dixerat hic claudo quod surgat, surgit et ille,
Ambulet et vadat, vadit et ipse statim (V. C. III. 753 ff: vgl. ib. 317 ff, 763 ff, 903 ff; M. O. 15808 ff).

[3]) vgl. auch Mensendieck p. 78 ff.

vertreten allerdings beide Autoren gegenüber Wycliff den rechtgläubigen Standpunkt (vgl. p. p. 66 f, 159 f).

Erlösungsproblem — Prädestinationslehre.

Dagegen verbindet die gleiche Beantwortung der Erlösungsfrage durch die Prädestination Langland mit Wycliff und trennt ihn zugleich von seinem, den kirchlichen Standpunkt des Semipelagianismus einnehmenden Zeitgenossen Gower (p. p. 60 ff; 159). Die Bedeutung der Jungfrau Maria als die Vermittlerin der göttlichen Gnade wird von beiden Autoren vollauf gewürdigt [1])

Sündenvergebung — Ablaß — „gute Werke".

Wenn auch Langland auf Grund der Gnadenwahl, die unmittelbar von Gott ausgeht, nicht rücksichtslos den ganzen kirchlichen Vermittelungsapparat beseitigt, so gelangt er doch zur Verwerfung jeglicher für Geld erkauften Sündenvergebung, jeglichen Dispenses, Ablasses usw., zu der Gower durch die auch von Langland angeführte Verneinung der historischen Berechtigung sowie durch die Erwägungen des gesunden Menschenverstandes kommt (vgl. p. p. 61 ff – 94, 96 f). Von derselben Operationsbasis aus polemisiert Langland gegen den Wert der kirchlichen „guten Werke" für das Seelenheil. Allerdings sprechen beide Dichter mit Bezug auf Johannes die Ansicht aus, daß der Glaube ohne Werke tot sei, wobei sie — vor allem Langland — unter den „guten Werken" Werke der Barmherzigkeit und Mildtätigkeit verstehen (C. II. 178 ff, XX. 216 ff – M. O. 12391 ff). Aber Gebets- und Bußübungen, Messelesen, Ablaßbriefe, Pilgerfahrten, Ordenseinkauf, kirchliche Schenkungen, alle diese Aeußerlichkeiten können nach der Ansicht Langlands zwar auf eine christliche Lebensführung fördernd wirken, falls sie edlen und uneigennützigen Motiven entspringen, sind aber zur Erlangung des Seelenheils völlig belanglos; dienen sie gar dem äußeren Schein, so sind sie vollständig zu verwerfen (vgl. p. p. 58 ff, 61 ff). Gower dagegen scheint auch den guten Werken in rein kirchlichem Sinne seine Anerkennung nicht zu versagen (vgl. p. p. 158, 162). So verteidigt er auf kirchlichem Boden stehend, im Gegensatz zu Langland, den sittlichen Wert der Heiligenverehrung und Pilgerfahrten. Die von Langland oft wiederholte, an die reichen Lords gerichtete Mahnung, die überdies schon wohlhabende Kirche und Kongregationen durch Schenkungen und Legate nicht noch mehr zu bereichern, bekommen wir bei

---

1) vgl. C. VIII. 243–56, 288 ff, X. 346 ff – M. O. 27407–80, 28909–45.

Gower nicht zu hören (vgl. p. 135, Anm. 2). Der Zehnte jedoch ist nach Ansicht beider Kritiker als eine berechtigte Forderung der Kirche und als Eigentum Gottes zu betrachten (vgl. p. p. 28, 68 —; 160 f) [1]). An den allgemein-kirchlichen Vorschriften, am Besuch des Gottesdienstes, an den vom Priester auferlegten Gebets- und Bußübungen, Fasten etc., Vorschriften, die im allgemeinen nicht durch Entrichtung einer gewissen Geldsumme erledigt werden konnten, halten beide Autoren fest (p. p. 62 f; — 158). Hinsichtlich des Erfolges und der Erhörung der Gebete — bei Gower auch der Messe — sprechen beide Dichter die Meinung aus, daß es auf die Gesinnung des Betenden ankäme. Deshalb werden auch die Gebete eines unwürdigen Priesters nicht erhört. [2]) — Weiter reduziert Langland, wenn auch etwas verschleiert, auf Grund der Prädestinationslehre den Wert der Beichte und der priesterlichen Absolution und betont die Prävalenz der wirklich aufrichtigen Reue (p. 63 ff). Die Beichte kann bei einem gewissenhaften Priester [3]) für das Seelenheil von Vorteil sein, ist aber für die Sündenvergebung nicht ausschlaggebend. Zweifellos spricht auch Gower der inneren Reue für die Seelenrettung große Bedeutung zu, jedoch ohne die geringste Absicht, dadurch die kirchlicherseits vorgeschriebene Unerläßlichkeit der Beichte in Frage stellen zu wollen (vgl. M. O. 5623—28, 6121 ff; 14803—15096).

Andere dogmatische Fragen.

Außer dem Erlösungsproblem werden von beiden Dichtern noch andere dogmatische Fragen berührt und in kirchlichem Sinne erörtert, z. B. die Theorie der Erbsünde und deren Schuldtilgung durch den Tod Jesus [4]), die Menschwerdung Christi, [5]) vor allem aber die Dreieinigkeitslehre [6]), für welche hauptsächlich Langland vermutlich gegen die diesbezüglichen Disputationen der gelehrten Bettelmönche mit aller Energie eintritt. Den Ver-

---

1) vgl. C. IX. 101 f, XIV. 73 ff, 84; XVII. 256 f, XVIII. 69 f — M. O. 16021 ff, 20317—28, V. C. III. 1480.

2) C. II. 180 f, IX. 136 ff, XII. 58 ff; XVI. 229 ff, XVIII. 85 f, — M. O. 1189 bis 1200, 10381 ff, 12661—72, 20545 ff; 20581 ff; V. C. III. 1653 ff; vgl. M. O. 20336 ff, 20503—8.

3) vgl. den vom Dichter gemachten Unterschied zwischen dem Beichtverfahren der Pfarrgeistlichen und demjenigen der Bettelmönche (p. 47 f).

4) B. X. 105 ff, C. XXI. 214—39, vgl. B. X. 435 ff — C. XI. 233 ff, B. XVII. 91 ff, 122 f — V. C. II. 427 ff, VII. 629 ff; M. O. 67 ff, 109 ff, 28801 ff.

5) C. XII. 144, XIX. 134 f — V. C. II. 379 ff.

6) vgl. oben p. 19 Anm. 3 — V. C. II. 361 ff).

such Langlands, die Bestätigung dieses Dogmas — abgesehen von vielen anderen Argumenten und Vergleichen — aus dem bei der Schöpfung gesprochenen Worte *Faciamus* abzuleiten (B IX. 35 ff) finden wir auch bei Gower (V. C. II. 375 ff). Der bei Langland angeführte Vergleich der Dreieinigkeit mit dem Wachs, Docht und Feuer einer Kerze (C. XX. 168 ff) entspricht dem bei Gower angewandtem Bilde des Feuers, der Wärme und der Bewegung (V. C. II. 371 ff).

Bilder-kultus.

Auch in der Frage der Bilderverehrung steht Langland dem Reformator näher als Gower. Wenngleich auch dieser ebenso wie Wycliff die finanzielle Ausbeutung des leichtgläubigen Volkes und den aus Geldgier betriebenen Handel mit Heiligenbildern zurückweist, macht er sich andrerseits doch nicht das Wycliffitische, von Langland übernommene Urteil einer Götzendienerei zu eigen (vgl. p. p. 20, 23, 67 f; 160). Dem heiligen Kreuze und seiner Wunderkraft singen beide Dichter ein begeistertes Loblied (C. XXI. 474 ff — V. C. II. 553 ff).

Der Kirchen-begriff.

Sowohl bei Langland wie bei Gower findet sich ein von der offiziell-kirchlichen Auffassung abweichender Kirchenbegriff, der die Kirche nicht als die Gesamtheit aller Geistlichen, sondern vielmehr als die Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen definiert, ein reformatorischer Gedanke, wie ihn Langland in seiner „Gemeinschaft Peters" zur Darstellung zu bringen versucht (vgl. p. p. 68; 161).

Der Begriff des „Anti-christen".

Ebenso folgen beide einer Wycliffitischen Idee, wenn sie die dem Geist und den Lehren Christi zuwiderlaufenden Bestrebungen der Curie, die hauptsächlich vom Papst als dem geistigen Oberhaupt ausgehend gedacht werden, als Machenschaften des Antichristen bezeichnen, ohne jedoch den Papst persönlich als solchen zu proklamieren (vgl. p. p. 2 ff; 12, 161).

Bibelüber-setzung.

Während Langland in C. XI. 88 — falls diese Stelle auf den Reformator anspielt — den von Wycliff und anderen besorgten Teilübersetzungen der heiligen Schrift seine Anerkennung ausspricht, wendet sich Gower gegen die Wycliffitische Bibelübertragung und deren Verbreitung (vgl. p. p. 71; — 162).

Die „armen Priester" Wycliffs.

Gower wirft den „armen Priestern" Wycliffs Falschheit und Verführung vor, während Langland ihnen indirekt durch seine Wycliffitische Idee von der absoluten Besitzlosigkeit als dem Ideal jedes wahrhaft frommen Christen vollste Anerkennung zollt (vgl. p. p. 27 f, 69 ff). In der Theorie scheint allerdings auch Gower diese Anschauung, sofern sie den Priester betrifft:

in V. C. nicht ganz von der Hand zu weisen (vgl. p. p. 119 f, 162).

Urteil der beiden Dichter über das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft und über die wissenschaftliche Betätigung der Cleriker.

Durch die Versuche, Dogmen wissenschaftlich zu stützen mußten beide Autoren streng genommen mit sich selbst in Widerspruch geraten. Denn nach ihrer übereinstimmenden Ansicht ist die Theologie überhaupt keine Wissenschaft. Gerade in der an die Behandlung dogmatischer Fragen sich anschließenden Erörterung beider über das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft im allgemeinen und über die wissenschaftliche Betätigung der Cleriker im besonderen, läßt sich eine weitgehende Uebereinstimmung feststellen (vgl. p. p. 42 ff — 123 f) [1]. Die gegen die wissenschaftliche Erforschung von Glaubensfragen vorgebrachten Argumente richten sich bei beiden Kritikern ursprünglich gegen die wissenschaftliche Methode der Bettelmönche auf den Lehrstühlen, wurden aber später von Gower auch gegen die Aufstellung reformatorischer Lehrsätze verwendet. Von beiden Dichtern wird gegen die Bettelmönche der Vorwurf der Häresie erhoben, ihre wissenschaftliche Beschäftigung mit theologischen Problemen für den wachsenden Unglauben im Volke verantwortlich gemacht und als beunruhigend und volksverführend hingestellt (p. p. 44, 69, 145 f). Als eine weitere Folge bezeichnen beide Autoren den Umstand, daß jeder Tor sich berufen fühle, über religiöse Fragen ein Urteil abzugeben [2]. Ebenso wenden sich beide übereinstimmend gegen die wissenschaftliche Betätigung aus Ehrsucht oder Hoffnung auf materiellen Gewinn und verwerfen überhaupt das ganze Wesen bettelmönchischer Gelehrsamkeit, die sich in sophistischen Spitzfindigkeiten und pathetischem Wortschwall gefiel und bei dem selbstgefälligen

---

[1] vgl. z. B.:
Ac bileue lelly in the lore of holicherche (B X. 119, vgl. C. XIX. 200 f)
und: Quod docet ecclesia tu tantum crede —— (V. P. 78, vgl. 86),
oder: Non plus sapere · seide the wyse,
Quam oportet sapere · lest synne of pruyde wexe (C. XVII. 228 f, vgl. B. X. 116)
und: Disant que chascun s'en abstient.
De plus savoir que luy convient (M. O. 14620 f, vgl. 14651 f).

[2] Carpen as thei clerkes were of cryste and of his miȝtes (B X. 102).
The lewede a-ȝens the lered · the holy lore to dispute (C. XII. 36, vgl. A. XI. 61 ff)
und: In vulgum clerus conuertitur, et modo vulgus
In forma cleri disputat acta dei (V. C. VII. 233 f).

Streben, „in Worten zu kramen", ihren eigentlichen Zweck aus dem Auge verlor (p. p. 44 f, 124, 149). —

Hinsichtlich der Beurteilung der Scholarenzeit scheinen beide Autoren in einen gewissen Gegensatz zu treten. Denn während Langland, allerdings im rosigen Lichte einer glücklichen Jugendreminiscens, dem Aufenthalt in der Schule, der Pflanzstätte brüderlicher Liebe und Bescheidenheit, anerkennende Worte widmet, bezeichnet Gower jene als einen Ort der Laster, die er den Priesterzöglingen in seiner Kritik vorwirft (p. p. 34, 36; — 128). Unter den Lehrfächern führt Langland auch solche an — z. B. Alchemie oder Astronomie —, die vom Teufel zur Verführung des Menschen ersonnen seien, eine damals allgemein verbreitete Ansicht, die sich bei Gower ebenfalls vorfindet (A. XI. 152—161. — M. O. 14692 ff. 14785 ff), der deshalb die Wissenschaft unter die Obhut und Bevormundung der Kirche stellt (p. p. 123 f, 157).

Stellung der beiden Dichter zur Rivalitätsfrage zwischen weltlicher und geistlicher Macht.

Die Rivalität zwischen geistlicher und weltlicher Macht beurteilen beide Autoren in der Theorie nach dem Grundsatz: Gebe dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist (M. O. 16021—24, 18601 f — C. II. 41—49). Während aber Langland in dem Streit zwischen dem päpstlichen Stuhl und der englischen Krone, dem Beispiel Wycliffs folgend, die weltliche Macht über die geistliche stellt und daraus mit kühner Entschlossenheit das Recht der Krone, den Kirchenbesitz im Falle der Not zu Nationalzwecken zu verwenden, ableitet, proklamiert Gower die Superiorität der geistlichen Gewalt über die weltliche, tritt selbst unter gewissen Cautelen (siehe p. 81 f). für die Unfehlbarkeit des Papstes ein und spricht sich in **M. O.** gegen die Besteuerung des Clerus und gegen die vom Adel betriebene Besitzergreifung der kirchlichen Güter aus, während er allerdings in **V. C.** diesen Standpunkt offenbar aufgegeben hat (vgl. p. p. 82 f, 102).

Stellung der beiden Autoren zum Kirchenbesitz.

Gower wie Langland bezeichnen den Besitz und das dabei unausbleibliche Streben nach Besitzerweiterung und die politische Machtentfaltung als den Hauptgrund für die Verweltlichung und den Verfall der Kirche. Beide weisen, ebenso wie der Reformator [1]), auf die anläßlich der Constantinischen Schenkung vernehmbare, himmlische Stimme hin, die jene als das

---

[1]) vgl. Skeat Part. IV. Sect. I. p. 367, Note zu 220.

Gift bezeichnete, an dem die Kirche und ihre Vertreter kranken werden. [1]) Von beiden Kritikern wird gegen die Berechtigung des kirchlichen Besitzes auch das Fehlen eines Präcedenzfalles geltend gemacht, da der alte Priesterstand der Leviten kein Land besaß, sondern vom Zehnten lebte (C. XVIII. 219 — V. C. III. 483 f).

Stellung der beiden Dichter zur politischen Machtentfaltung des Papsttums.

Die politischen Machtgelüste der Curie und ihr Streben nach einer Universalherrschaft über alle Völker und Könige weist Gower, trotz seiner Auffassung von der Superiorität der päpstlichen Macht, als eine traurige Verirrung und Verkennung der eigentlichen Aufgabe des Nachfolgers Petri energisch zurück (vgl. p. p. 83 f, 86 f, 89 ff), während Langland dieses herrschsüchtige Gebahren des römischen Stuhles nur durch Einführung des „Stolzes", des hauptsächlichsten Anführers in dem Kampf des Antichristen, kurz andeutet (vgl. p. 3 ff).

Urteil der beiden Autoren über die Kriegsführung der Curien.

Die Kriegsführung der Curien erfährt von beiden Kritikern, wie von Wycliff, eine scharfe, unzweideutige Ablehnung. In ihrer Polemik führen beide zum Teil die gleichen Argumente an: die Kriegsführung der Curie verstößt gegen das Gebot Gottes: Du sollst nicht töten. [2]) Der Papst spielt sich als Vollstrecker der Rache auf Erden auf, die Gott allein vorbehalten ist [3]). Von Langland wird der

---

1) An angel men hurde · an hih at rome crye —
,Dos ecclesie this day · has ydronke venym,
And tho that han petres power · aren poysoned alle' (C. XVIII. 222 ff);
und: A vois was herd on hih the lifte
Of which al Rome was adrad
And seith: ,To day is venym schad
In holi cherche of temporal,
Which medleth with the spirital! (C. A. II. 3488 ff; vgl. M. O. 18637 ff, V. C. III. 283 ff).

2) And findeth folke to fighte and cristene blod to spille,
Aȝeyn the lawe bothe old and newe · as luk bereth wittnesse
Non occides (C. XXII. 447 f).
und ebenso: Non satis est ilis populum vexare quietum,
Set magnum bello sollicitare deum.
Est ,Non occides' scriptum . . . . . (V. C. III. 645 ff).

3) That (the pope) with moneye menteyneth men · to werren upon [cristine,
Aȝens the lore of oure lorde · as seynt luk wytnesseth,
Mihi uindictam [et ergo retribuam,
dicit dominus etc.] (C. XVIII. 234 f; vgl. XXII. 448);
und ebenso: ,Sit mihi vindicta', deus inquit, sed quia papa
Est deus in terris, vindicat ipse prius (V. C. III. 327 f).

Vorwurf gegen den Papst erhoben, daß er diejenigen erschlägt, die er erretten sollte (C. XXII. 430 f), ein Gedanke, der sich auch wiederholt bei Gower in seiner Kritik der päpstlichen Kriege findet (V. C. III. 321 ff, 439 f, 617 f, 775 f, 895 f; C. A. IV. 1674 ff). Das Moment, daß der Krieg sich gegen eigene Mitchristen richtet, wird von beiden Autoren als wesentlich hervorgehoben [1]). Die Unfähigkeit des päpstlichen Stuhles, zwischen England und Frankreich einen Friedensschluß zu vermitteln, zumal da die Curie sich mit ihren eigenen Gegnern nicht verständigen und einigen kann, (C. XVI. 173 f. — M. O. 18714 ff), wird von beiden Dichtern betont (M. O. 18700 ff — B. XIII. 175, vgl. C. XXI. 460 ff). Krieg und Elend werden von ihnen als die unausbleiblichen Folgen des Besitzes und des daraus resultierenden, habsüchtigen Verlangens nach Macht- und Gebietserweiterung erklärt [2]). Eine tiefe Sehnsucht nach Ruhe und Ordnung in der Zeit der Kriege und Seuche und eine echte Friedensliebe, die für eine Annäherung und einen endgültigen Friedensschluß zwischen England und Frankreich plaidiert und sich zu einem allgemeinen Verbrüderungsgedanken aller christlichen Völker in Liebe und Eintracht (C. XI. 189 ff) erweitert, wie er in dem von beiden gesungenen Loblied auf die christliche Nächstenliebe seinen Ausdruck findet (C. XVII. 296 ff — M. O. 13225 ff), sind unseren Dichtern gemeinsam. Beide sind vielleicht von der kosmopolitischen Weltfriedensidee der Lollarden und deren Anschauung von der Unchristlichkeit der Kriege nicht unbeeinflußt geblieben.

Stellung der Dichter zur Bekehrungsfrage.

Dagegen treten beide Autoren für die geistige Eroberung der Welt durch Rom ein, nämlich für eine Verbreitung des christlichen Glaubens unter den Heiden. Die rein geistliche Bekehrungsfrage behandelt Langland ausführlich, während Gower mehr die Berechtigung der Kreuzzüge untersucht (p. p. 21 f. — 91 f). Beide Autoren halten die Bekehrungsarbeit für eine der hauptsächlichsten Aufgaben des Clerus, besonders der Prälaten, da an sie die Aufforderung, in alle Welt zu gehen und alle Heiden zu lehren, in erster Linie ergangen sei [3]).

---

[1]) . . . . . to werren vp-on cyristine (C. XVIII. 234; vgl. XXII. 447 f).
und: Contra Cristolicas pretendimus arma mouere (V. C. III. 947; vgl. ib. 309 f, 665 f, 921 ff).

[2]) vgl. z. B. M. O. 24145 ff; V. C. III. 492, 633 f; C. A. III. 2308 ff, 2533; ib. V. 333 ff; P. P. 261 ff — C. XVIII. 199, 204 f.

[3]) . . . . as holy writ biddeth
Jte in universum mundum (C. XVIII. 190 f; vgl. 317 ff).

Das Statute of Praemunire und das Statute of Provisors. Das geistl. Gerichtswesen — Die Stellenbesetzungsmethode.

Beide Autoren nehmen zu den zwei hochwichtigen Parlamentsfragen jener Zeit, zu dem *Statute of Provisors* und dem *Statute of Praemunire*, Stellung; beide treten in ihrer Kritik auf die Seite des englischen Parlaments, das auch die Zustimmung des Reformators gefunden hatte. Während Gower auf das *Statute of Praemunire* durch seine Kritik des päpstlichen und bischöflichen Gerichtswesens, hauptsächlich aber durch die in V. C. ausgesprochene Verwerfung der eigenen, klerikalen Rechtsprechung Bezug nimmt, hebt Langland außerdem direkt auf die Frage der Appellation an den päpstlichen Gerichtshof ab (C. III. 243 f), welche den Kernpunkt des genannten Parlamentsbeschlusses ausmachte. Die aus der Habsucht der Curie und der Kirchenbeamten resultierende, rücksichtslose Handhabung kirchlicher Geldstrafen einerseits und die durch den ganzen Beamtenapparat auftretende Bestechlichkeit, Parteilichkeit und Nachsichtigkeit der Richter andererseits werden einer scharfen Kritik unterzogen. Die Bestechlichkeit wird mit fast gleichen Worten charakterisiert: Mit Geld wird die ganze Gerechtigkeit über den Haufen geworfen [1]). Besonders läßt man dem im Concubinat lebenden Priester die denkbar größte Nachsicht angedeihen, falls er genügend zahlen kann (C. IV. 187—90 — M. O. 20101 ff, V. C. III. 213 ff). Wir hörten, daß Gower in V. C. nicht nur wie in M. O. die Mängel und Mißstände des geistlichen Gerichtswesens kritisiert, sondern auch ihre Existenzberechtigung prinzipiell in Abrede stellt (vgl. p. 97 ff). Daß auch Langland sich dieser Auffassung anschloß, ist wohl anzunehmen, aber nicht über jedem Zweifel erhaben, zumal da er — wie allerdings auch Gower — der weltlichen Rechtspflege kein besseres Zeugnis ausstellt als der geistlichen (vgl. p. p. 13 bis 16; 94—99).

Auch bei der Stellenbesetzungsmethode sind infolge der Geldgier der Curie der Bestechung Tür und Tor geöffnet.

---

und: To whom Christ bad thei scholden preche
To all the world and his feith teche (C. A. IV. 1667 f, vgl. M. O. 18985 ff, V. C. III. 667 ff; C. A. III. 2490 ff).

1) And ouertulte al hus truthe with ‚tak-this-on-amendement' (C. XXII. 135, vgl. 137).
und: Du Court subverte la justice
Et de ses douns loy fait si nyce (M. O. 7426 f), vgl. V. C. III. 215 f).

Von beiden Dichtern wird berechtigte Klage geführt, daß dabei nicht wissenschaftliche Befähigung und moralische Qualität, sondern nur der Geldpunkt in Betracht kommt. Besonders gegen die Bischöfe wird der Vorwurf der Simonie erhoben. Der von Gower kritisierte, bei der Stellenbesetzung von seiten der Krone oft ungerechtfertigt ausgeübte Druck auf die Curie findet bei Langland keine Erwähnung. Wollen wir hierin eine Absichtlichkeit erblicken, so wäre sie durch seine Auffassung von der Superiorität der weltlichen Macht über die geistliche zu erklären (vgl. p. p. 12 f—99 ff, 104, 105 f).

Urteil der beiden Autoren über die Habsucht der Curie.

Hinsichtlich der Geldgier und Habsucht der Curie und aller Kirchenvertreter spielen beide Autoren übereinstimmend auf das auf der Rückseite der Goldstücke eingeprägte Kreuz an, das alle Cleriker mit heißer Liebe aufsuchen und verehren. [1]) Da diese Anspielung bei alten Schriftstellern öfters begegnet, [2]) so kann diese immerhin auffällige Uebereinstimmung uns doch kein sicheres Argument für die Beurteilung des Verhältnisses beider Dichter und ihrer Werke an die Hand geben.

Urteil der beiden Dichter über den kirchlichen Reichtum.

Wenn auch Langland speziell über den auf diese Weise aufgehäuften Reichtum der Kirche sich wenig äußert (vgl. C. XV. 21), so läßt doch seine ausführlich erörterte Auffassung vom Reichtum überhaupt (vgl. p. p. 16 f, 69 ff) sowie seine Kritik des Besitzes der Kirche und der Kongregationen (vgl. p. p. 36 f, 51) eine unzweideutige Verurteilung dieser kirchlichen Geldmittel nicht verkennen. Gower spricht sich darüber allerdings deut-

---

1) And now is reuthe to rede · hou the rede noble
Ys yreuerenced by-fore the rode · and receyuyd for the worthier,
Than cryst, other croys, that ouercam · deth and dedly synne
(C XVIII. 200 ff).
For couetyse after a croys · the croune stant in golde
Bothe riche and religiouse · that rode thei honouren
That in grotes is y-graue · and in gold nobles (C. XVIII. 205 ff, vgl. [B. V. 244).

und ebenso: O saint croix . . . . .
. . . . dont d'enfern la porte
Fist nostre sire debriser!
Encore n'est la vertu morte
En nostre court, ainz est plus forte (M. O. 18577 ff).
Voir la dymenche l'en labourt
Del croix sercher . . . . . . (M. O. 18594 f).
Et s'il la trove, l'en l'onourt (ib. 18598).

2) vgl. Skeat, Part IV. Sect I. p. 366, Note zu 200.

licher aus: der weltliche Reichtum gehört auch der Welt (p. 101 f). Die Mahnung an die Kirche und ihre Vertreter, Geld oder Gut, auch den Zehnten, aus den Händen zweifelhafter Existenzen wie Wucherer, Volkserpresser, Dirnen etc. zurückzuweisen, ist ein spezifisch Langlandisches Argument [1]). Beide Dichter nehmen auf die Geldgeschäfte der lombardischen Bankiers am päpstlichen Hof Bezug [2]) und berichten, daß die finanziell günstige Lage der Juden von der Curie skrupellos ausgenützt wird (C. XXII. 424 — M. O. 18631 ff). Der Geiz der Curie und der Geistlichkeit wird bei beiden Dichtern mit dem gleichen Bilde charakterisiert: der Geiz hat heute die Schlüssel zu den für die Wohltätigkeit bestimmten Geldern in Verwahrung. [3])

Urteil der beiden Autoren über die Sittenlosigkeit am römischen Hof.

In sehr schonender Weise spielen beide Autoren auf die Sittenlosigkeit am römischen Hofe an. Gower hält es — ähnlich wie Langland bei der Kritik der Papstwahl (p. 18, 19) — für unangebracht, sich näher über dieses Thema zu verbreiten (M. O. 18442 ff); Langland läßt neben dem „Stolz" als hauptsächlichsten Feind der „Gemeinschaft" Peters im Kampfe gegen den Antichristen die „Wollust" auftreten (vgl. p. p. 3 ff—103). Je weiter Gower aber in der Stufenleiter der Hierarchie hinabsteigt, desto lauter und häufiger werden die Anklagen gegen die Sittenlosigkeit und die Unzucht des Clerus, während Langland mit Ausnahme einiger kurzen Bemerkungen dieses heikle Thema vermeidet, das Gower oft mit lästiger Breite behandelt.

Urteil der beiden Dichter über die Kardinäle.

Bei den Kardinälen wird in erster Linie übereinstimmend ihr maßloser Ehrgeiz hervorgehoben, der in ihrem skrupellosen Streben nach der Papstwürde zum Ausdruck kommt. Die Bemerkung Langlands, daß „Bestechung" selbst Päpste vergiftet habe, findet bei Gower eine Entsprechung in dem an den Papst gerichteten ironischen Ratschlag, sich täglich durch ein Gegengift vor den Ränken ehrgeiziger, nach der Papstwürde trachtender Kardinäle zu sichern (p. p. 12, 105).

---

1) vgl. C. VII. 300—8; IX. 78; XIV. 74 f; XVII. 259 f.

2) And with lombardes letters · ich lenede gold at rome (C. VII. 246). und andererseits:

C'il usurer du Lombardie
Ne fist eschange a court papal (M. O. 18557; vgl. C. A. Prol. 206 ff).

3) Ac auerice hath the the keyes now . . . (B. XV. 242, vgl. C. XI. 86) und ebenso: The stronge coffre hath al devoured
Under the keye of avarice (C. A. Pr. 314 ff; vgl. M. O. 18440 f, 18541 ff;
The tresor of the benefice. V. C. III. 769 f).

Beide Dichter spielen auf den auch zu ihrer Zeit erfolgten, unerwünschten Besuch der Kardinallegaten in England an, die hoch zu Roß mit großem Gefolge durchs Land reiten (C. XXII. 417 — M. O. 18991) und die Kosten für ihren Aufwand und für ihre und ihres zweifelhaften Gefolges Verpflegung dem Clerus überlassen [1]) (p. p. 17 f; — 103 f).

Urteil der Dichter über die Prälaten. — Ihre Stellung zur Krone.

Das Verhältnis des Episkopats zur Krone wird von Gower ausführlicher behandelt (vgl. p. p. 19, 23; — 105 f). Dieses Thema mag wohl dem höfischen Gower näher gelegen haben, als dem Volksmann Langland; doch sei hier festgestellt, daß diese Differenz in der Lebens- und Verkehrsatmosphäre unserer beiden Dichter keine auffälligen Spuren hinterlassen hat. [2]) — Beide Autoren nehmen zu der damals aktuellen Frage der Besetzung der obersten Staatsstellen und dem darüber entstandenen Streit zwischen Adel und Geistlichkeit Stellung: Die Prälaten sind, statt ihren geistlichen Verpflichtungen nachzukommen, nur darauf bedacht, eine Stelle am Hof als Kanzler oder Schatzmeister zu erhalten (vgl. p. p. 24—110). [3])

Streit zwischen Adel u. Prälatentum um die Besetzung der obersten Staatsstellen.

Das Verhältnis der Prälaten zum Volk.

Die Stellung der Prälaten zum Volk wird von beiden Autoren

---

1) And we cleres, when thei cometh · for here communes payeth,
For here pelure and palfrayes mete · and pylours that hem folwen
und ebenso: Et le subsidie du clergie (C. XXII. 416 ff).
Pour nostre orguil plus demener
Volons avoir no maistre
La bulle q'est du Romanie
Lour fra somonce de paier (M. O. 18992—6).

2) Einerseits tritt uns auch bei Gower, ebenso wie bei Langland die warmherzige, von einem ausgeprägten, sozialen Rechtsempfinden und patriotischen Gemeinsinn getragene Verteidigung der Macht- und Besitzlosen, sowie eine Anzahl anderer demokratischer Gedanken entgegen (vgl. M. O. 2221—32, 12073—108, 17335—64, 17389 ff, 23329—40, 23365—88; besonders 23389—94, 23401—24 etc.). In V. C. macht sich der abstoßende Eindruck der Bauernrevolte von 1381 auf den Dichter geltend (vgl. V. C. I. 793; V. 561 ff), jedoch ohne Aufgabe des prinzipiellen Standpunktes in der Theorie, der in C. A. mit denselben Ausführungen wie in M. O. wieder zum Ausdruck kommt (vgl. C. A. IV. 2222—56). Andererseits verwirft auch der volksparteiliche Langland die extremen Grundsätze eines John Ball (vgl. C. XXIII. 275—8; Skeat, General Preface p. p. XXXVI, XLII. ff).

3) Somme seruen the kynge · and his siluer tellen,
In the chekkere and the chauncelerie . . . (C. I. 90 f)

in gleichem Sinne erörtert. Die Seelsorge, das Lehr- und Predigeramt im Innern und die äußere Mission unter den Heiden werden als vornehmste Pflichten des Prälatentums charakterisiert. Der Prälat muß sich für das Wohl des Volkes aufopfern. Das naheliegende Beispiel des Opfertodes Christi und der christlichen Märtyrer wird von beiden angeführt. Der aus der heiligen Schrift bekannte Vergleich des Geistlichen und seiner Gemeinde mit dem Hirten und der Herde, findet bei beiden Dichtern vielfach Verwendung. Bei Langland wird die Wolle, das wertvollste der Herde, infolge der Lässigkeit der Hirten durch die in die Hürde einfallenden Wölfe [1]), d. h. die Sünden, zerzaust oder durch die Räudigkeit der Schafe, d. h. die Sündhaftigkeit, wertlos gemacht. Die ganze Herde wird zerstreut (C. X. 261 — V. C. IV. 1231), oder fällt den würgenden Wölfen durch die Gleichgültigkeit der Hirten zur Beute (C. X. 264 lat. Passus; vgl. C. A. Prol. 391 ff). Bei Gower nehmen die Hirten — besonders die Bischöfe, Archidiakone und Dekane — ihren Schafen die Wolle, d. h. Geld und Gut durch kirchliche Strafen ab. Dies Verfahren wird aber von beiden Dichtern als keine geeignete Salbe zur Heilung der räudigen Schafe bezeichnet. [2]) — Der Prälat muß, wie ein Heerführer (M. O. 19 333 ff), oder wie ein Trompeter (V. C. III. 1087 ff), oder wie ein Bannerträger (B. XV. 428 f) seiner Schar vorausschreiten und ihr ein Beispiel von Unerschrockenheit und Aufopferung geben. Denn das Beispiel bürgt nach Ansicht beider Dichter weit mehr für einen Erfolg in dem Bestreben, das sittliche Niveau in der Gemeinde zu heben, als alle schönen Worte; aber gerade an der als leuchtendes Vorbild dienenden Tat fehlt es (p. p. 32 — 108).

Die Verfehlungen und Laster der Prälaten.

In allen in Frage stehenden Dichtungen kehren für alle

---

und: S'ils n'eiont la chancellerie
Et la roiale tresoire,
Deinz leur office et leur pooir (M. O. 19 495 ff; vgl. V. C. III. 137 ff, C. A. Pr. 310 ff, V. 1921 ff).

1) vgl. For many waker wolues · ben broke in-to foldes (C. X. 259).
und: Lo thus tobroke is Christes folde (C. A. Pr. 390; vergl. ib. 419; V. C. III. 1084).

2) The tarre is vntydy · that to thyne sheep by-longeth,
Here salue ys of *supersedeas* · in someneres boxes (C. X. 262 f)
und andererseits: He scharpe pricke in stede of salve
Thei usen now, wherof the hele
Thei hurte of that thei scholden hele (C. A. Pr. 396 ff).

Kategorien des Clerus dieselben Anklagen wieder: Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Mitgefühl früherer Zeiten sind der Unbarmherzigkeit, der Habsucht und dem Egoismus von heute gewichen. Den Hungrigen und Durstigen stoßen die reichen Cleriker von ihrer Schwelle in die Armut zurück. [1]) Denn die Prälaten sind nur auf ihr eigenes Wohl bedacht. Der kostspielige Jagd-, [2]) Pferde- [3]) und Hundesport [4]) bildet sowohl bei Langland wie bei Gower einen beliebten Angriffspunkt durch alle Rangstufen der Hierarchie hindurch. Der Protzerei und Putzsucht, bei der besonders in den Dichtungen Gowers die teure Pelzkleidung [5]) der reichen Cleriker eine große Rolle spielt, wird von beiden Autoren die Bedürfnislosigkeit Christi entgegengestellt (M. O. 18532 ff, V. C. III. 1331 f — — C. X. 193 f). — Ueber die bei Gower ausführlich geschilderte Schlemmerei der Prälaten äußert sich Langland fast nicht. Dieses Laster der vornehmen Geistlichkeit hat der Dichter ausschließlich dem an der reich gedeckten Tafel eines vornehmen Gönners schmausenden Bettelmönch zugeteilt. Der von Langland gegen die Legaten (C. VIII. 82 ff) oder die Bischöfe (B. IX. 89 ff) erhobene Vorwurf, daß sie die kirchlichen Gelder statt zur Unterstützung der Armen für die bei den Schmausereien agierenden Sänger und Gaukler mit vollen Händen verausgaben, richtet sich bei Gower gegen den päpstlichen Hof (V. C. III. 829 f, vgl. 823 ff). — Für solche vornehme Gepflogenheit eröffnen nach Ansicht beider Dichter die Simonie und die richterliche Tätigkeit den Prälaten ergiebige Geldquellen. Gegen den Verkauf geistlicher Stellen wird von beiden Kritikern scharfer Protest erhoben und übereinstimmend die Schuld beider Teile betont. [6])

---

1) Ac the carful mai crie and quaken atte ʒate (C. XII. 42)
und: Set miser, ad portas qui clamat et indiget escis
Heu! neque mica datur neque liquor vllus ei (V. C. III. 1501 f).

2) B. IV. 125, C. IV. 467—70, VIII. 32 — M. O. 20314 ff, V. C. III. 1495 bis 8, 1505—13.

3) B. IV. 124, B. XIII. 243; C. VI. 158, 160, XXII. 417 — M. O. 18515 f, 18991, 19329, 20528 f; V. C. III. 1394, 1493.

4) B. IV. 125, C. VI. 161 — V. C. III. 1499 f, 1506.

5) C. XXII. 417 — M. O. 19327, 20453 ff, 20473—8, 20866 f, 20999 f, 21013—24; V. C. IV. 26.

6) The bischop shal be blamed . . . .
That coroneth suche clerces . . . . . (C. XIV. 124 f)
und ebenso: Errat eos presul sacrans et quosque locando
Tales de merito perdere dona puto (V. C. III. 1671 f; vgl. 1829; M. O. 20 569 ff).

(p. p. 13, 23; — 105). — Gegen das Richteramt der Prälaten — und in gleicher Weise gegen das der Erzdiacone und Dekane — werden von beiden Autoren dieselben Anklagen vorgebracht. Vor allem wird die unersättliche Habgier, die einerseits rücksichtsloseste Eintreibung der kirchlichen Strafgelder, andererseits Bestechung, Parteilichkeit und ungerechtfertigte Nachsicht zur Folge hat, als der Inbegriff der geistlichen Gerichtsbarkeit charakterisiert, und diese selbst als Klassenjustiz in des Wortes schlimmster Bedeutung geschildert (vgl. p. p. 20 f—108 f). — Während Gower die Unzucht der Prälaten ausführlich behandelt (p. 110 f), führt Langland nur kurz an, daß die Bischöfe mit ihren aufgehäuften Reichtümern außer den Verwandten (B. XV. 242 — M. O. 19328) oft auch ihre Kinder versorgen (B. XV. 243), eine Behauptung, die mehrfach in der Gower'schen Kritik der mönchischen Unkeuschheit ihre Parallele findet. — Mit Bezug auf die unter allen Vertretern der Kirche herrschenden Heuchelei vergleichen beide Autoren die Prälaten mit den Pharisäern und Schriftgelehrten.[1]. — Von Langland wird den Bischöfen als leuchtendes Vorbild Thomas Becket, auf den wahrscheinlich auch Gower Bezug nimmt (M. O. 22249—52), vor Augen geführt (C. XVIII. 274 ff), während Judas beiden Autoren als der Typus eines pflichtvergessenen Prälaten gilt (B. IX. 90 ff (lat. Passus) — M. O. 20016).

Urteil der beiden Autoren über die Pfarrer.

Der hinter Fuchs und Hasen herjagende Pfarrer ist sowohl bei Langland wie bei Gower eine typische Figur (vgl. p. p. 25; 116). — Die Neigung der Pfarrherrn, den vornehmen Ritter zu markieren, wird von beiden Dichtern gebrandmarkt: Die vornehmen Geistlichen umgürten ihre Lenden mit goldenem Gürtel (B. XV. 120 — V. C. III. 1337 f), an dem sie trotz des für sie geltenden Waffenverbotes ein langes Messer, einen Dolch oder kurzen Degen tragen.[2] — Hinsichtlich der Sittenlosigkeit

---

[1]) In cathedram Moysi nunc ascendunt Pharisei,
Et scribe scribunt dogma, nec illud agunt (V. C. III. 1271 f; vergl. M. O. 18805 ff u. C. A. Pr. 304 ff).

und andererseits: Selde arn thei seien · so lyue as thei lere,
Witnesse on godes wordes · that was neuere vntrewe
Super cathedram moysi [sederunt] etc. (C. XII. 236 f).

[2]) . . . . hathed gerdelof syluer,
A basellarde, or a ballokknyf . . . . (B. XV. 120 f).

und: . . . . . and pissares longe knyues
Thei come azeyns conscience . . . . . (C. XXIII. 219 f)

und des geschlechtlichen Verkehrs der Pfarrer und Priester, dem Gower im Gegensatz zu den wenigen diesbezüglichen Bemerkungen Langlands [1]) ebenfalls ein langes Kapitel widmet, weisen beide Dichter übereinstimmend darauf hin, daß die Geistlichen — bei Gower hauptsächlich die Pfarrer — mit dem für die Armen bestimmten Zehnten die Ansprüche ihrer Maitressen und Geliebten befriedigen, falls sie ihn nicht für ihren eigenen Bedarf verwenden. [2]) — Der bei Gower mit allerlei Gegenständen auf dem Markt und in den Kneipen handelnde Pfarrer, der sich auf diesem Wege die Mittel zu seinem ausgedehnten Verkehr mit Weibern zu verschaffen sucht (vgl. p. 117), findet sein Gegenstück bei Langland in dem bei Gower unerwähnt gebliebenen Ablaßkrämer, der seinen Ablaßkäufern, die ihm durch ihr Geld zur Befriedigung seiner unkeuschen Gelüste verhelfen, Broschen und Ringe als Geschenke aushändigt (vgl. p. 52 f). — Zu dem Streit zwischen Pfarrer und Bettelmönch um die Ausübung der Beichte und Seelsorge nehmen beide Autoren als Verfechter der Rechte des Weltclerus Stellung (vgl. unten).

Der handeltreibende Cleriker

Der Priesterstand als solcher wird von beiden Dichtern [3]) als ein mit Recht bevorzugter Stand anerkannt und ihm große Bedeutung für den Staatskörper zugestanden. Es wird von beiden Autoren als eine traurige Erscheinung der Zeit betrachtet, daß der Priester von heute keine Vorzüge und Tugenden, sondern nur seinen Titel und seine Tonsur aufzuweisen hat, Aeußerlichkeiten, von denen er das Recht auf Ehre und Ansehen ableitet (C. XIV. 112—6 = V. C. III. 2031 f). — Der Geistliche öffnet und verschließt die Pforten des Himmels und

Ansicht der beiden Dichter über Bedeutung, Ehre und Verantwortlichkeit des Clerus im allgemeinen.

---

und andererseits: Di q'est ce q'a ta ceinturelle
Tu as si long cutel pendu (M. O. 20654 f).

1) vgl. C. IV. 187 ff, VII. 366, VIII. 26, XVIII. 70 f, vgl. XVII. 277.

2) Of that [that] holy churche of the olde lawe cleymeth
Priestes on aparail and on purnele spenen (C. XVIII. 70 f)
und ebenso: Du nostre disme ensi l'avoir
Degaste en belle femme avoir (M. O. 20395 f, V. C. III. 1480); außerdem M O. 20312 f, 20365 ff; V. C. III. 1325 f, 1473 ff, 1537 ff.
oder: Que de les biens primerement
Son orguil clayme la reprise
Mais quant il a secondement
Vestu s'amye gaiement
Au paine lors si tout souffise (M. O. 20458 ff).

3) Von Langland besonders in den nach dem Bruch mit „Clergy“ folgenden Jahren.

den geistlichen Schatz der Kirche. [1]) Unter der göttlichen Kraft seines Gebetes verwandelt sich das Brot in den Leib Christi; ohne den Priester wäre uns dieses Heil nicht beschieden. [2]) Die Geistlichkeit ist das Salz der Erde, dessen conservierende und desinfizierende Eigenschaft von beiden Autoren hervorgehoben wird. [3]) — Die Vorrechte und die Ehrungen des Priesterstandes werden von beiden Dichtern durch den Hinweis auf die bevorzugte Stellung der Leviten als historisch gerechtfertigt erklärt (C. VI. 55 ff — V. C. III. 1815 f, 1833 ff). Die Heiligkeit der Bundeslade des alten Gesetzes wird, wenn auch mit verschiedener Argumentation, übereinstimmend betont (C. XV. 53 ff — V. C. III. 1885 ff).

Das Verhältnis der Priesterschaft zum Volk.

Die Cleriker dienen der Laienwelt als Vorbild; nach ihren Lehren und Handlungen richtet sie sich voll Vertrauen und Willigkeit (C. XV. 52 f, 122 ff, B. XV. 466—72 — M. O. 20746, 20771 f, C. A. Prol. 495—8). Sowohl Langland wie Gower weisen dabei auf dieselbe Stelle in dem Evangelium (Matth. XV. 14 oder Luk. VI, 39) hin: Wenn der Blinde den Blinden führt, fallen beide in den Graben. [4]) Das Verhältnis der Priesterschaft

---

1) Hii quoque confessis veniam prestant residiuis (V. C. III. 1991)
und: To ȝeue mercy for mysdedes · yf men wolde hit aske (C. XV. 56);
vgl. auch B. X. 473 f, C. I. 132 f — V. C. III. 594 f, 2015 f.

2) For Goddes body myȝte nouȝte be · of bred with-oute clergye
(B. XII. 87; vgl. C. XXII. 388 f)
und: Sic modo presbiteri, seu summi, seue minores,
Efficiunt Christi corpus idemque sacrant (V. C. III. 1817 f, vgl. 1767 f).

3) Christ calleth hem salt · for crystene soules (B. XV. 423),
andererseits: En s'evangile dieus du ciel
Dist, prestres sont du terre seel (M. O. 20593 f, vgl. V. C. III. 1997)
und: Salt saueth catel · seggen this wyues;
Vos estis sal terre (etc) (B. XV. 421),
andererseits: . . . l'un est, q'il guart en bon adour
Les chars . . . . . (M. O. 20607).

4) And that is after person other pareshe preest and paraunter bothe [beth lewede
For to lere lewede men · as luc bereth wittnesse ·
Si cecus ducit cecum, ambo in faveam cadent (C. XV. 124 ff; vgl. [B. X. 274 ff, XII. 184 ff)
und ebenso: . . . Et cadit in faueam cecus uterque simul (V. C. III. 1064, [vgl. 1073 f)
und: Que si l'un voegle soit mené
D'un autre voegle, tresbucher
Falt ambedeux en la fossée (M. O. 20401 ff, vgl. 20428 ff).

zum Volk stellt Langland unter dem Bild der kranken oder gesunden Wurzel und des aus ihr hervorgehenden, sterilen oder fruchtbaren Baumes dar, ein Vergleich, den beide Dichter — besonders ausführlich Gower — außerdem noch zur Versinnbildlichung des Zusammenhanges zwischen den zum geistlichen Stand bestimmten Zöglingen und dem im Amte befindlichen Priestertum verwendet. Die gemeinsame Quelle für diesen Vergleich wird das Matth.-Evangelium Kap. VII., 16 ff gewesen sein (vgl. C. XI. 244, Randbemerkung). [1]) Beide Autoren plaidieren deshalb für eine gewissenhaftere Auswahl des geistlichen Nachwuchses (vgl. C. VI. 63 ff — M. O. 20785 ff, V. C. III. 2049 ff), bei der leider in erster Linie Interessenrücksichten der Prälaten maßgebend seien (C. XIV. 124—8 — V. C. III. 1661—72, 1829 ff).

Urteil der beiden Autoren über die Verfehlungen und Laster des niederen Clerus.

Nach Ansicht beider Autoren vergehen sich die Priester gegen das göttliche Gesetz, wenn sie für ihre Messen Geld annehmen (V. C. III. 1565—72 — C. IV. 279 f, 313 f, XIV. 99 ff) und dabei ihre Auftraggeber übervorteilen. Hinsichtlich der Habsucht und Verschwendung der Geistlichkeit wird übereinstimmend auf das Sprichwort hingewiesen „wie gewonnen, so zerronnen". [2]) Sie tragen ihren Verdienst zur Schenke [3]) oder zur Dirne. — Die Trunksucht der Weltpriester wird bei Gower einer ausführlichen Kritik unterzogen, während sie bei Langland nur kurz angedeutet wird. Der bei Gower verwendete Vergleich, daß die Kneipe die Kirche des Priesters ist, findet sich in ähnlicher Fassung in der Langland'schen Kritik der Trunksucht der Eremiten. [4]) — Ebenso wird bei Gower die priesterliche Unzucht, insbesondere ihr vergiftender Einfluß auf das Familienleben nicht ohne bittere Ironisierung des „Friedenskusses der Kirche" breit geschildert (vgl. p. 121 f), während sich bei Lang-

---

[1]) Ac ther the rote is roten · reson wot the sothe,
Shal neuere floure ne frut wexe · ne fair leef be grene (C. XVII. 253 f)
und: Bona arbor bonum fructum facit (C. XI. 244, vgl. B. IX, 147 f)
andererseits: Nec faciet fructus arbor iniqua bonos (V. C. III. 2072)
und: Est bona que radix bonitatis germina profert,
De radice mala germinat omne malum (V. C. III. 2075 f),

[2]) And that with gyle was gete vngraciousliche be dispended (C. XVII. 278)
und ebenso: Nam male quesitum nescit habere modum (V. C. III. 1574, [vgl. 1545).

[3]) vgl. C. VII. 366, VIII. 19, XXIII. 222 f — M. O. 20516 ff, 20690 ff, 20701 bis 12 V. C. III. 1581, 1605 ff.

[4]) C'est lour chapelle et lour eglise (M. O. 20691).
und . . . the whiche brew houses ben here churches (C. X. 98).

land wie immer über diese Frage nur kurze Bemerkungen finden (vgl. p. 26). Zuweilen wird bei Langland der Priester als ein Freund derber Spässe und zweideutiger Geschichten bezeichnet (C. VIII. 18 f, 22; XVII. 259). — Die Geistlichen bemühen sich nach dem Zeugnis beider Autoren, mit lauter Stimme ihren Mitmenschen gute Lehren zu erteilen; sie selbst aber richten sich nicht danach. Wie ein roter Faden zieht sich durch alle Dichtungen der beiden Zeitgenossen die Klage, daß eine auffallende Differenz zwischen den Worten und den Taten des Clerus festzustellen ist. Die Heuchelei steht bei den Geistlichen aller Kategorien auf der Stufe künstlerischer Vollendung (vergl. unten).

Urteil der beiden Dichter über die Mönche.

Unsere beiden Autoren stellen die *vita contemplativa* höher als die *vita activa,* speziell die Ehe, wenn sie auch dieser Daseinsform ihre hohe Bedeutung und volle Berechtigung zugestehen (C. XIX. 76 ff — M. O. 14569—86, vgl. 17905 ff). Vom prinzipiellen Standpunkt aus stehen beide der mönchischen Institution sympathisch gegenüber. Manche den Mönchen zugeschriebene Laster und Fehler, über welche bei Gower mit epischer Breite berichtet wird, werden bei Langland nur angedeutet, so z. B. die Schlemmerei, die Trinkgelage, der Neid etc. — Gower stellt den Mönchen seiner Zeit die Lebensweise der alten Asketen mahnend vor Augen (vgl. p. 130 ff), während Langland deren Lebensgewohnheit den arbeitsscheuen Eremiten zur Nachahmung empfiehlt (vgl. p. 54 ff). Beide Dichter weisen darauf hin, daß der Wald der Aufenthaltsort dieser frommen Gottesmänner war, wo sie in Höhlen unter wilden Tieren lebten. [1]) Während Gower die alten Mönche auf natürlichem Wege, nämlich durch die Früchte des Waldes, sich ernähren läßt, schreibt Langland ihre Erhaltung der für ihn charakteristischen Fürsorge des Himmels zu, die nach seiner an Utopie [2]) grenzenden Auffassung jedem wirklich frommen, von unerschütterlichem Gott-

---

1) . . . . in frythes ther thei woneden (C. XVIII. 11, vgl. 28)
In spekes an in spelonkes . . . . . (B. XV. 270)
und andrerseits: Silua domus fuerat (V. C. IV. 111)
und: En basses caves se loggieront
Jadis ly moigne . . . (M. O. 21109 f; vgl. V. C. IV. 83).

2) Im übrigen lassen sich auch bei Gower utopistische Anschauungen vielfach nachweisen (vgl. z. B. M. O. 23395 ff, 26981 ff, 27013 ff; V. C. II., 239 ff usw.).

vertrauen beseelten Menschen zuteil wird. Daneben findet allerdings auch Erwähnung, daß Paulus durch Anfertigung von Körben seinen Lebensunterhalt zu erwerben suchte (C. XVIII. 17 f), eine Reminiscenz aus der ersten Christenheit, die auch von Gower den müßigen Clerikern entgegengehalten wird (V. C. III. 1961 f). — Der von Gower gegen die Mönche erhobene Vorwurf, daß sie das in einem Mörser zerstoßene Fleisch nicht mehr als Fleischgerichte betrachten (M. O. 20 869 ff), kehrt auch bei Langland anläßlich der Schilderung des von *conscience* und dem gelehrten Bettelmönch veranstalteten Gastmahls wieder (C. XVI. 99 ff). Der reiche Weingenuß der Mönche wird bei Langland nur kurz angedeutet (C. VII. 160, vgl. XVI. 64 f, 112), während Gower die mönchischen Trinkgelage einer ausführlichen Kritik unterzieht (vgl. p. p. 38, 133 ff). — Als ein auch von Langland den Mönchen zugeschriebenes Laster tritt der Zorn und der Neid markant hervor, Fehler, die bei Gower ebenfalls eine weit ausführlichere und breitere Darstellung finden (vgl. p. p. 38, 136 f). Wie die Schlemmerei, so wird auch der Neid bei Langland in erster Linie den Bettelmönchen zur Last gelegt (vergl. unten). — Beide Autoren verurteilen das unablässige Streben der Orden, ihren Besitz durch Vermächtnisse, Schenkungen, Almosen usw. zu vergrößern. Während aber Gower lediglich die unersättliche Habsucht der Mönche kritisiert, faßt Langland das Uebel an der Wurzel an und polemisiert insbesondere gegen die Stifter dieser Schenkungen, zu denen Gower selbst gehörte (vgl. p. p. 36 f—135 f). Von beiden Autoren wird hervorgehoben, daß, wer auf alles Weltliche verzichtet habe, sich auch keinen Besitz erwerben solle (C. XXIII. 236 f — V. C. IV. 247). Wie bei der Besprechung des Zehnten, so läßt Langland auch hier die für ihn charakteristische Mahnung an die Orden ergehen, kein Geschenk oder Almosen aus den Händen zweifelhafter Existenzen entgegenzunehmen (vgl. p. p. 28, 37, 51). Ueber diesen Punkt hat sich Gower nirgends geäußert. — Die Klage dieses Dichters, daß sich die alten Orden früher aus Mitgliedern adeliger und einflußreicher Familien rekrutierten, während sie heute aus Angehörigen der untersten Volksschichten bestehen, findet ihre Parallele in der an der Herkunft der scheinheiligen Eremiten geübten Kritik Langlands (vgl. p. p. 56, — 138). Trotzdem huldigen die Mönche wie die Pfarrherrn dem Jagd-, Pferde- und Hundesport, kaufen Ländereien zu ihrem Privat-

vergnügen und reiten auf stolz aufgeschirrtem Zelter von einem Gut zum anderen. [1]) Die Vermittlungsgeschäfte, besonders an Versöhnungsterminen, die Langland den Pfarrern und Mönchen zuschreibt (vgl. p. p. 25, 37), hat Gower im allgemeinen den Bettelorden übertragen (p. p. 144, 153). Beide Autoren vergleichen in Anlehnung an Gregor I. den außerhalb des Klosters herumstreifenden Mönch mit einem Fisch, der sein eigentliches Element, das Wasser, zu verlassen und auf dem Land zu leben versucht (vgl. p. p. 37—139 f). Da wir in dieser Uebereinstimmung lediglich einen Gemeinplatz erblicken dürfen, [2]) so kann auch sie uns keinen Aufschluß über das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Dichter geben. — Das bekannte Bild vom Wolf im Schafsfell, unter dem Gower die Heuchelei der Mönche und Mendikanten darstellt, tritt uns auch in der Langland'schen Kritik der scheinheiligen Eremiten und der heuchlerischen Priester entgegen [3]).

Urteil der beiden Dichter über die Bettelmönche.

Von allen Clerikern bilden in erster Linie die Bettelmönche die Zielscheibe der Angriffe beider Dichter. Beide stützen deshalb die Berechtigung ihrer scharfen Kritik durch den Hinweis auf das diesbezügliche Urteil der Oeffentlichkeit (C. XIII. 34 f, — M. O. 21 181—6, V. C. IV. 692, 710). Grundsätzlich stehen beide auch der Institution der Bettelmönche nicht ablehnend gegenüber. [4]) Beide Autoren beklagen sich über die ungeheure Zahl der Bettelmönche, die nach Langland zahlloser als die Sterne sind, ein naheliegender Vergleich, den Gower bei der Kritik der ungeheuren Menge der Laienpriester verwendet. [5]). Der Einfluß der Bettelmönche wird von beiden als ein gewaltiger und allseitiger geschildert. Ueberall dringen sie

Macht und Einfluß der Bettelmönche.

---

1) A priker on a palfray · fro manere to manere (B. X. 308, vgl. C. VI. 160) und ebenso: Qui villas monachus et campos circuit (V. C. IV. 297).

2) vgl. auch Chaucers Prolog 179 ff.

3) Loketh as lambren and semen lyf-holy (B. XV. 200);
oder: And as lambes thei loken ·
And lyues as wolues (C. XVII. 270
und ebenso: And he that was a lomb beforn
Js thanne a wolf (C. A. I. 604, vgl. V. C. IV., 43 f).
oder: Sicomme aignel se vestira
Et cuer du loup il portera (Bettelm.) (M. O. 21 628 f; vgl. V. C. IV. 798, [M. O. 1099 ff).

4) Hinsichtlich Gowers, vgl. allerdings oben p. 153.

5) . . . . end nombrede the sterres (C. XXIII. 256);
und: Jn numero sunt presbiteri celi quasi stelle (V. C. III. 2029).

ein; in jede Familie suchen sie Einlaß zu erhalten. [1]) An den Höfen spielen sie eine hervorragende Rolle (C. XXIII. 343 f, vgl. VI. 195 ff — M. O. 21 342 f, V. C. IV. 729 ff). Dabei wird von beiden Autoren offenbar auf den im Volk verhaßten Beichtvater Richards II., auf den Dominikaner Thomas Rushook, angespielt. Auch der Papst steht, wie aus dem Verlauf des Streites zwischen Bettelmönch und Pfarrer um das Ausübungsrecht der Seelsorge und der Beichte deutlich hervorgeht, unter dem Einfluß der Bettelmönche (C. XXIII. 324 ff — M. O. 21 465 ff, V. C. IV. 725 f, 919 ff). In diesem Streit ergreifen beide Autoren die Partei der Pfarrer. Uebereinstimmend heben sie hervor, daß den Bettelmönchen auch hier ihre Schmeichelei zustatten kommt (C. XXIII. 315, 323 ff, 348 ff — M. O. 21 251 ff, 21 256 ff). Bruder „Schmeichelei“ [2]), dem sich bei Gower die auch bei Langland angedeutete (vgl. C. XXIII. 300 ff, 317, 335) „Heuchelei“ und später noch „Lüsternheit“ zugesellen [3]) (M. O. 21 241 ff, vgl. 21 305 f, 21 337 ff), sucht durch seine gleisnerischen Worte einerseits die zur Uebertragung der Seelsorge erforderliche Gunst der Vorgesetzten zu erwerben (C. XXIII. 324 — V. C. IV. 919 ff), andererseits das zur Wahl als Beichtvater nötige Vertrauen der vornehmen und reichen Leute zu gewinnen (B. V. 138 ff, vgl. A. XI. 200, C. XXIII. 345 — M. O. 21 340 f, 21 345), deren Vergehen er mit liebenswürdigen und schmeichlerischen Reden zu entschuldigen versteht. Gower erhebt gegen die Bettelmönche den Vorwurf, daß sie durch ihren unberechtigten Anspruch auf die in die Kompetenzsphäre der Pfarrer gehörende Beichte fremde Rechte sich gesetzwidrig aneignen, ein Vorwurf, den auch Langland ausspricht, wenn er jene mit den dem regulären Kriegsheer folgenden Plünderern und Feldhyänen vergleicht (C. XXIII. 262 f — V. C. IV. 909 ff). Von beiden Dichtern wird betont, daß jene lediglich aus Gewinnsucht nach der Ausübung der Seelsorge verlangen (C. XXIII. 232 ff — V. C. IV. 923 ff, vgl. 793 f), und dieselben Argumente werden dafür ins Feld geführt: nur auf die Beichte und Beerdigung der Reichen erheben sie Anspruch, um die der

Der Streit zwischen den Bettelmönchen u. den Pfarrern um das Ausübungsrecht der Beichte.

---

1) . . . . “syre penetrans domos“ (C. XXIII. 340, vgl. C. XI. 14 ff) und andererseits: Tunc thalamos prenetrat sublimes (V. C. IV. 823, vgl. [701, 1031, 1118).

2) vgl. Skeat Part IV. Sekt. I. p. 45, Note 324.

3) Die Bettelmönche treten meistens zu zweien auf (vgl. M. O. 21241 ff — C. XI. 8 ff; vgl. auch Skeat Notes p. 209, 8.

Armen und um die Taufe, die nichts einbringt, bekümmern sie sich nicht (vgl. p. p. 50 f—154). Ebenso predigen sie nicht aus innerem Bedürfnis, sondern nur aus Profitsucht oder aus Konkurrenzneid auf den Weltclerus.[1] — Gower wie Langland charakterisieren die bettelmönchische Beichtpraxis als nichtswürdig und geradezu verhängnisvoll für die Volksmoral. Die Bettelmönche gewähren, wie übereinstimmend betont wird, den sittlichen Vergehen der reichen Lords und der vornehmen Damen für das nötige Geld die größte Nachsicht. Deshalb behaupten beide Autoren, daß die Bettelmönche sich von den Sünden anderer ernähren.[2] Gower bezieht sich hierbei auf Hosea IV, 8; Langlands Entlehnung geht jedenfalls auf eine andere Quelle zurück.[3] Oft mißbraucht auch der Bettelmönch seine autoritative Stellung und das ihm geschenkte Vertrauen als Beichtvater, um in Abwesenheit des Gatten die Gattin zu verführen, ein Sittenbild, das Gower in grellen Farben ausmalt, während Lanland es nur leicht andeutet (vgl. p. p. 49, 150 f). Der Versuch, das schöne Beichtkind in den Orden als Schwester aufzunehmen, was in einer innigen Umarmung seine Bekräftigung findet, wird von beiden Dichtern als ein beliebtes Anknüpfungsmittel des verführenden Beichtvaters gekennzeichnet (C. IV. 54 ff, 67 — M. O. 21 319 ff). Ueber die Folgen der bettelmönchischen Sündenvergebung, die ihre Verfechter durch Sophismen und spitzfindige Argumente theoretisch zu stützen versuchen (vgl. C. XXII. 346 ff — M. O. 21 265 ff), fällen beide Autoren ein übereinstimmendes Urteil, wenn auch Langland diese wichtige dogmatische Frage viel tiefer auffaßt: durch die Abschwächung der Begriffe der Reue und Buße geht das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und des Unrechts verloren (C. XXIII. 357 ff, 369—72, 377 ff — M. O. 21 258 ff). So wird nach Ansicht beider Autoren der Sünde eher Nahrung zugeführt, als ihr der Boden entzogen.

Die bettelmönchische Beichtpraxis.

— Ebenso machen beide Kritiker die wissenschaftliche Betätigung der Bettelmönche, besonders ihre gelehrten Disputationen

Bettelmönchische Wissenschaft.

1) Prechynge the peple for profit of the wombe (C. I. 57, vgl. C. XII. 56, C. XXIII. 275 f),
und: Si vont au poeple sermonant
Pour lucre et noun pour discipline, M. O. 21 596 f.

2) In terris quedam gens surget, que populorum
Peccatum comedet . . . . ., V. C. IV. 769, vgl. M. O. 21 397 ff
und: Of that that men myswonne · thei maden hem wel at ese, C. XVI. 48.
vos qui peccata hominum comeditis . . . ., C. XVI. 51, lat. Passus.

3) vgl. Skeat, Part IV. Sect. I. 302, Anm. zu 50.

für den Rückgang und die Unsicherheit des Glaubens im Volke verantwortlich.[1] Oft mißbrauchen, wie beiderseits hervorgehoben wird, die Cleriker ihre gelehrte Bildung, um ihre eigene Unkeuschheit, oder die ihrer vornehmen und reichen Beichtkinder als durch die Natur bedingt zu rechtfertigen oder wenigstens zu entschuldigen.[2]

Haß, Neid u. Eifersucht der Bettelmönche.

Neid, Haß, Eifersucht werden von beiden Autoren als bettelmönchische Charaktereigenschaften hervorgehoben. Im allgemeinen aber schreibt Gower diese Laster den alten Mönchsorden zu, bei denen sie Langland nur kurz andeutet (vgl. C. VII. 162 f). — Wie gegen den Weltclerus, so wird auch gegen die Bettelmönche von beiden Dichtern der Vorwurf einer offensichtlichen Differenz zwischen ihren Worten und ihren Taten erhoben. Deshalb werden die Bettelmönche von beiden Kritikern als die in der heiligen Schrift angekündigten „falschen Propheten" bezeichnet.[3] Aehnlich nennt sie Langland auch mit Anlehnung an Corinther XI, 26 „falsche Brüder" (C. XVI. 75).

Die Heuchelei der Bettelmönche.

Die Habsucht der Bettelmönche. — Das Armutsgelübde.

— Hinsichtlich des Armutsgelübdes vertritt Langland die extreme Richtung, während sich Gower als Repräsentant eines vermittelnden Standpunktes zeigt. Während deshalb Gower die vollkommene Besitzlosigkeit Christi und der Apostel in Abrede stellt, vertritt Langland die Ansicht von ihrer absoluten Armut (vgl. p p. 70, 151 f).[4]. — Die Figur des herumziehenden, Almosen heischenden Bettelmönches bei Gower findet ihr Gegenstück bei Langland in dem bettelnden Eremiten. Hier wie dort sind die zur Charakterisierung dieses Typus angeführten Momente die gleichen. Der Bettler bemüht sich, einen demütigen erbarmungswürdigen Eindruck zu machen, damit er um so

---

1) Meuen motifs meny · tymes Insolibles and fallaces
That bothe lered and lewed · of here by-leyue douten, (C. XVII. 231 f = B. XV. 68 ff; vgl. C. XII. 54, 57).
und ebenso: . . . . quia turbat
Verum quod credis et dubitanda mouet (V. C. IV. 1087 f; vgl. 1085 f).

2) Hit is bote frelete of flesch, C. IV. 59,
und: . . . . doit molt excuser
La frelete de son entente, M. O. 21268.

3) And fele false prophetes · flaterers and glosers, C. XXII. 221
und ebenso: Q'un fals prophete a nous vendra
Q'ad noun Pseudo le decevant, M. O. 21626 f, vgl. V. C. IV. 788, C. A. V. 1879.

4) vgl. auch dazu Chaucers C. T; D. Wife of Bath's Prol. v. v. 107 ff u. 1177.

reicher beschenkt wird.[1]) Was nicht niet- und nagelfest ist, wandert in seinen Sack.[2]) Beide Autoren verurteilen die Habsucht der Bettelmönche im großen wie im kleinen, Langland aber zugleich die unsinnigen, den Bettelorden zugedachten Stiftungen und Vermächtnisse der Reichen.

Urteil der beiden Autoren über die Nonnen.

Während Gower in seiner Kritik der Nonnen hauptsächlich das durch die Zulassung der Beichtväter oft gefährdete Keuschheitsgelübde, mithin das sittliche Leben und Treiben, wenn auch nur in diesem einen Punkte, innerhalb der Klostermauern kritisch beleuchtet, läßt uns Langland einen intimen Blick in das Vorleben der Klosterbewohnerinnen werfen und indirekt deren Motive zum Klostereintritt erkennen (vgl. p. p. 53 f, 156 f). Beide Dichter erteilen unter Anlehnung an Eccles. IV, 10 nicht nur den Nonnen, sondern jeder hilflosen Jungfrau den Rat, nie ohne Schutz und Begleitung in der Welt herumzustreifen (C. XXI. 318 — M. O. 16953 f).

Resultat der Vergleichung der beiden Kritiken.

Als Resultat der vorstehenden, vergleichenden Betrachtung ergibt sich uns trotz der verschiedenen gesellschaftlichen Stellung der beiden Dichter eine weitgehende Uebereinstimmung in der Darstellung der kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit. Eine solche Conkruenz kann uns nicht befremden: Beide Dichter geben als Dolmetscher der öffentlichen Meinung allbekannte, unwiderlegbare Tatsachen, die Mißstände ihrer Zeit und die Empfindungen des Volkes wieder. Anders ist die Uebereinstimmung in der Darstellungs w e i s e, d. h. die Gleichheit der Ausdrucksart oder der an die Tatsachen geknüpften Argumente und Betrachtungen zu beurteilen. Allein da diese Uebereinstimmungen sich überwiegend auf stereotype, allgemein gebräuchliche Ausdrucksformeln, Vergleiche und Gemeinplätze, meistens aber auf Entlehnungen aus der heiligen Schrift beschränken, nirgends aber

---

1) That loken ful lonheliche · to lacchen mennes almesse, C. X. 141; [vgl. B. XV. 200.

und andererseits: Pour ce q'il est de simple chere
Et au saint homme resemblant, M. O. 21365 f.

2) Whar he may rathest haue a repast · other a rounde of bacon
Suluer other sode mete · and som tyme bothe,
A loof other half a loof · other a lompe of chese;
And carieth it hom to hus cote, C. X. 148—51,

und: Sa maile prent s'il n'ait denier
Voir un soul oef pour le supier
Ascune · chose avoir convient, M. O. 21379—81.

eine durch die Wiederkehr einer für den einen oder anderen Dichter typischen Auffassung oder gar durch wörtliche Anklänge auffallende Gleichheit in der Darstellung nachgewiesen werden kann, so darf und kann aus ihnen kein sicherer Schluß auf eine gegenseitige Beeinflussung ihrer litterarischen Produkte gezogen werden. Wir gelangen um so eher zu der Ansicht, daß jeder Dichter bei der Abfassung seiner Werke seinen eigenen, von dem anderen unabhängigen Weg ging, wenn wir uns vergegenwärtigen, mit welcher naiven Offensichtlichkeit gerade Gower — und um diesen handelt es sich in erster Linie bei dieser Frage — seine sonstigen Entlehnungen in seine Werke aufnimmt. Daß durch diese litterarische Unabhängigkeit der beiden Dichter von einander ihre Kritik der kirchlichen Verhältnisse an Ueberzeugungskraft bedeutend gewinnt, ist selbstverständlich.

Bibliographie.

The Vision of William concerning Piers the Plowman, Dowel, Dobet and Dobest by William Langland, Part I—IV ed. by Walter W. Skeat, Early English Text-Soc. Or. Ser. No. 28, 38. 54. 67. 81, London 1867—85; 5 vols.

The Complete Works of John Gower, ed by G. C. Macaulay, Oxford 1899—1902, 4 vols.

J. Jusserand: L' épopée mystique de William Langland, Paris 1893.

O. Mensendieck: Charakterentwicklung und ethisch-theologische Anschauungen des Verfassers von Piers the Plowman, Gießener Dissertation, Leipzig 1900.

Karl Meyer: Gowers Beziehungen zu Chaucer und König Richard II. Dissert. Bonn 1885.

Complete Works of G. Chaucer ed. by Skeat, Oxford, Clar. Press 1894.

Ten Brink: Englische Litteraturgeschichte, herausg. von Brandl 1893, 1899.

John Richard Green: History of the Englisch People vol. I., London 1877.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der kath. Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, Freiburg i. Br. 1884, 1886.

Thomas Fuller: The Church History of Britain, vol. II.

Wilhelm Moeller: Lehrbuch der Kirchengeschichte. Band II, Das Mittelalter, Freiburg i. B. 1891.

Eduard Fueter: Religion und Kirche in England im 15. Jahrhundert, Tübingen und Leipzig 1904.

G. Lechler: Johann v. Wiclif, Leipzig 1873.

G. M. Trevelyan: England in the age of Wycliffe, 3 rd edition 1900.

Rudolf Buddensieg: John Wiclif, Patriot and Reformer, Life and Writings, London 1884.

Lewis Sergeant: John Wyclif, Last of the Schoolmen and first of the English Reformers, New-York-London 1893.

Die außerdem benützten Werke und Aufsätze sind in der Abhandlung an Ort und Stelle angeführt.

Der Verfasser, HEINRICH GEBHARD, evang. Confession, Sohn des verst. Hauptlehrers Heinrich Gebhard, besuchte zuerst die Volksschule in Kehl a. Rh., dann das Lyceum zu Straßburg i. Els. und das Reformgymnasium zu Karlsruhe, woselbst er Herbst 1897 das Abiturium machte. Er bezog die Universitäten Straßburg i. Els. und Heidelberg, um sich dem Studium der neueren Sprachen, der Philosophie und Kunstgeschichte zu widmen. Nach mehrjähriger Unterbrechung seines Studiums, während welcher er als Haus- und Privatlehrer, insbesondere an dem Pädagogium zu Heidelberg-Neuenheim tätig war, nahm er S.S. 1908 sein Studium an der Universität Straßburg i. Els. wieder auf und promovierte am 17. Dezember 1910.





HORNBERG 1911
Druck von Herm. Niefer